

THE
TATTVATRAYA OF LOKĀCĀRYA
A TREATISE ON VIŚIṢṬĀDVAITA VEDĀNTA

THE
TATTVATRAYA OF LOKĀCĀRYA
A TREATISE ON VIŚIṢṬĀDVAITA VEDĀNTA

AN ENGLISH AND HINDI TRANSLATION

B. M. AWASTHI M.A., PH. D.

Shri Lal Bahadur Shastri Kendriya Sanskrit Vidyapitha, Delhi.

AND

C. K. DATTA M.A., PH. D.

Department of Philosophy, Daulat Ram College,
University of Delhi, Delhi.

SOLE DISTRIBUTOR

MUNSHIRAM MANOHARLAL

NEW DELHI

<http://acharya.org>

CONTENTS

FOREWORD	Page vii
PREFACE	x
I. THE VIŚIṢṬĀDVAITA PHILOSOPHY	xi
II. PROLOGUE	1
III. INTRODUCTION (भूमिका)	4
IV. TEXT AND TRANSLATION	
SOUL (CIT)	11
MATTER (ACIT)	28
GOD (ĪŚVARA)	46
V. APPENDICES	
QUOTATIONS REFERRED IN FOOT-NOTE	70
SANSKRIT INDEX	76
ENGLISH INDEX	85

FOREWORD

The text of Tattvatraya was not available for a long time, though it is one of the good primers for the knowledge of the Viśiṣṭādvaita philosophy. Dr. B. M. Awasthi and Dr. (Mrs.) C. K. Datta have done a good service to the students of this religious-philosophical system by bringing out a translated and adequately annotated edition of the Tattvatraya. As the text is concerned with enumeration of basic elements of the Viśiṣṭādvaita philosophy, rarely entering into deep philosophical analysis and polemics, the learned translators could not get an opportunity of showing their philosophical understanding at its best. But it goes to the credit of these two scholars, that they have tried to present as faithfully as possible, the meaning and purport of the text and the philosophy it seeks to propound.

Philosophical scholarship in India is at a cross-road. Our scholars who receive their education in universities are by and large attracted to philosophy as it has grown in the West. They develop a tendency to look at the philosophy developed in India with contempt. The reason for this is two-fold. First, these scholars have little knowledge of Sanskrit and there are no good philosophical translations of old texts available either in English or in Indian languages. So called translations of old texts are done by orientalists who have translated letters rather than spirit of ancient philosophy. As a result these translations are obscure, unintelligible to modern mind and present dull reading. No student of philosophy, if he is not approaching philosophy as a part of his orientalists' discipline, can derive any benefit and interest in Indian philosophy by reading these translations. Secondly, whatever of Indian philosophy is taught in our universities it is done through such books as are modelled on Madhava's Sarva-darśana-saṁgraha. These are regarded standard reference books, first, because no other books have been written, and secondly, because their authors have been important men in the

public and administration. The chief defect of these books has been their treatment of Indian philosophy not from the point of view of development of concepts and ideas but from the point of view of "schools". They have assumed as if the Nyāya philosophy has developed in isolation from the rest of philosophical movement and so on. Treating philosophical development in India as leading to the Advaita Vedānta after the Sarva-darśana-saṁgraha has also been another major factor in making Indian philosophy unpopular. Thus, a modern student trained in the Western philosophical tradition finds in Indian philosophy of the kind taught in our universities much that he is conditioned to regard as unphilosophical. An orientalist student, who receives his training in Sanskrit, on the other hand, lacking in conceptual tools required for philosophical pursuit, is incapable of appreciating and evaluating what is philosophically significant in our tradition. Therefore, our present-day educational system cannot produce "Indian Philosophers" who would be expected to carry forward indigenous philosophical system; in other words most of the philosophers of India today "do philosophy" outside an Indian cultural milieu which is an indispensable factor for philosophical growth.

Those Indian philosophers who have taken pride in specializing in Western philosophy have at least one serious disadvantage and one special advantage. Their disadvantage is that they are not brought up in the western tradition and their concepts, in cores, are still non-western. They cannot therefore be acknowledged as interpreters of the western tradition which task philosophy seeks to perform. But they have an advantage; they have that philosophical tool which they can apply to any given matter. If the tradition of Indian philosophical thinking is correctly presented to them, they can, with the philosophical tool available to them do the required philosophical analysis. However, it must be acknowledged that sometimes western tools may become inadequate or ineffective when applied to Indian philosophy, but such occasions are rare and a vigilant philosopher can, through insight, discover an Indian method of analysis or may modify his western tools to suit Indian conditions. But all this can happen only when the philosophical tradition is correctly presented to him. For this he has either

to rely on orientalists of high calibre, saturated in the tradition, or he himself has to get the traditional training.

The present edition of the Tattvatraya aims at correctly presenting a philosophical tradition and in the introduction an attempt has also been made to present a rudimentary conceptual analysis. Such an attempt is laudable because I feel it a right step towards doing "Indian Philosophy". This has been made possible because of the cooperation of a traditional Sanskrit scholar, Dr. Awasthi, and a modern philosopher, Dr. (Mrs.) Datta. Such cooperative ventures alone can reestablish a living philosophical tradition in India.

R. C. PANDEYA

PREFACE

The Tattvatraya of Lokācārya is an exposition of the three fundamental principles of Cit, Acit and Īśvara, after the system of Rāmānujācārya as propounded in his Śrībhāṣya, the well-known commentary on the Vedānta-Sūtras of Bādarāyaṇa. The book comprises of clear and concise propositions expressing the views about the three fundamental principles. Though a small book, it has a distinctive completeness in itself.

Polemics abound in the book showing the distinction of Viśiṣṭādvaita tenets from those of other systems, such as the Advaita Vedānta, Sainkhya, Jainism etc. Some references to the text are given in the foot-notes, wherever necessary, for its elucidation and proper understanding.

We have tried to follow the original faithfully with the hope that it will be of use to those who are interested in understanding the system of thought of Rāmānujācārya and its later developments carried on by his followers. In spite of our best care, faults might have crept in inadvertently, and we shall be glad to accept the responsibility and to rectify the same if our attention is drawn to them.

We wish to express our gratitude to Dr. R.C.Pandeya, Professor and Head of the Department of Buddhist Studies, University of Delhi, who has very kindly gone through the manuscript, given valuable suggestions and written a foreword to this book. Besides, our grateful thanks are for Dr. S.R. Bhatt, Reader in Philosophy, University of Delhi, for writing an essay on 'The Viśiṣṭādvaita Philosophy.' We also thank Indu Prakashan, for the publication, and the Anand Printing Press, for the printing of this book.

B. M. AWASTHI

C.K. DATTA

THE VIŚIṢṬĀDVAITA PHILOSOPHY

The Tattvatraya of Pillai Lokācārya is a short but lucid and popular manual of the Tēngalai branch of the Viśiṣṭādvaita school of Vedānta, purporting to present a philosophico-theological exposition of the basic tenets of the school as they are developed in the post-Rāmānuja period under the influence of the teachings of the Pāñcārātra school and the Ālvār saints.

Ever since the dawn of thought, the Indian mind is distinguished for its spiritualistic metaphysical reflections, the culmination of which is regarded to have reached in the Vedānta system. The system of Vedānta as contained in the Upaniṣads, the Bhagavadgītā and the Brahma Sūtras which three together technically known as 'prasthānatraya', teaching the same truth respectively in mystical, moral and metaphysical forms, constitute its foundation as well as supreme authority.

The Upaniṣads are the pioneer works of the Vedānta. Since they seem to teach apparently contradictory doctrines, a need was felt to attempt to systematise their teachings, as a result of which the Brahma Sūtras and the Gītā came into existence. But the ambiguity which prevailed in the Upaniṣads and which necessitated the composition of the Brahma Sūtras and the Gītā was also found to prevail in the latter. Consequently all the subsequent Vedāntic Ācāryas were obliged to write commentaries on the prasthānatraya specially on the Brahma Sūtras which was regarded as the most systematic exposition of the Vedāntic thought. The chief commentators, whose works are known to us, are Śaṅkara, Bhāskara, Rāmānuja, Nimbārka, Madhva, Vallabha, Śrī Kanṭha and Baladeva. All these Ācāryas attempt to expound the sūtras in a coherent and systematic way claiming to satisfy the triple tests of scriptural support (śruti), logicity (yukti) and experiential certainty (anubhava). Starting with different philosophical standpoints all of them interpret the sūtras differently so much so that no two commentators agree with each other. Each of them professes that he alone has arrived at the true and genuine meaning of the sūtras.

Among these commentators Śaṅkara's Advaita and Rāmānuja's Viśiṣṭādvaita are the most popular and ingenious expositions. Śaṅkara has evolved one of the most compact and finished systems of thought that has come out of human brain. But Rāmānuja's panentheistic interpretation of the Vedānta offers a bold and in no way less important contrast to the absolutistic position of Śaṅkara. There are differences of opinion among the scholars as to who is nearer to the true spirits of the triple texts, yet it remains indisputable that Rāmānuja's system is an equally significant expression of the Vedāntic thought.

The system of philosophy associated with the name of Rāmānuja is known as Viśiṣṭādvaita. Though this word does not occur in his works, yet it truly represents the central panentheistic or organicistic idea of his system. He has not developed any new system of thought, nor does he claim originality. He accepts the authority of an ancient and weighty Vedāntic tradition established by Viśiṣṭādvaitic precursors like Bodhāyana, and developed by the pūrvācāryas, like Ṭaṅka, Dṛamiḍa, Guhadeva, Kapardin, Bhāruci and others. His genius lies in the systematic and masterly presentation of the Viśiṣṭādvaita, and thereby controverting the Advaita at a highly needed time. He does so by emphasising the spiritual experience without ignoring the critical requirements of philosophy. He provides the grace of God with a convincing philosophy and philosophy with a sublime love of God. The ideas of grace of God and the doctrine of devotion adumbrated in the Vedas and developed in the Upaniṣads and the Gītā blossom forth fully in Rāmānuja.

From the material available to us it seems that Yāmuna was the first thinker of the Viśiṣṭādvaita school who sought to controvert the advaitic view by dialectical method. In his Siddhi-traya, which is devoted to a comparative and critical discussion of the individual self and Supreme self from different standpoints, he subjects to a critical examination the advaitic theory of the self as pure consciousness as set forth in the Iṣṭa-siddhi of Vimuktātman. He also repudiates other advaitic doctrines like unity of consciousness, illusoriness of the universe, the concept of avidyā and the like. After Yāmuna Rāmānuja carried forward this task with greater fervour as māyāvāda had become more pronounced in his time.

The chief aim of Rāmānuja is to controvert the doctrines of the Advaita school, with a view to establishing the teachings of the Viśiṣṭādvaita school on a sound logical and textual basis. His attack is directed mainly against the central doctrine of the Advaita that Brahman which is attributeless pure consciousness devoid of all determinations, constitutes the sole reality and the manifoldness of the world and everything other than Brahman are not real. The doctrine of māyā which is unique to the Advaita school suffers from the heavy brunt of his attack.

The first work written by Rāmānuja is the Vedārtha Saṁgraha where he reinterprets the principle Upaniṣadic texts which according to the Advaita, lend themselves to advaitic interpretation. He establishes unsoundness of their alleged advaitic leaning and expounds them in accordance with the teachings of Viśiṣṭādvaita. Then he writes his magnum-opus, the Śrī Bhāṣya, a commentary on the Brahma Sūtras. After this he composes two epitoms of the Śrī Bhāṣya, the Vedānta Sāra, a short and simple gloss, and the Vedānta Dīpa, a work on the same model but fuller in discussion and more exhaustive in exposition. Lastly he writes a commentary on the Gītā, which is a work of great merit and a result of considerable thought.

Apart from the above works, two other works, viz., Gadya-trayam and Nitya-granthas are also ascribed to him but the authenticity of this ascription is quite doubtful. They vary from his other works in style as well as in subject matter. The Nitya-grantha which deals with the routine of a devotee contains no philosophy. The Gadya-trayam described as 'exercises in bhakti' seems to be an imitation by some later hand of Rāmānuja's introduction to the Gītā Bhāṣya.

The main contribution of Rāmānuja lies in the clear and systematic presentation of the views of his Viśiṣṭādvaitic precursors to whom he expresses his indebtedness and in whom there is an attempt to synthesise the Absolute of philosophy with the God of religion by emphasising the religious experiences without ignoring the critical requirements of philosophy.

The chief sources of Rāmānuja's philosophy are the prasthāna-traya. He also makes an unsparing use of corroborative evidences

from the epics, Purāṇas, Dharmaśāstras, Brāhmaṇas and Āraṇyakas. Some scholars allege that he has fabricated scriptural evidence, that is to say, made room within Vedānta for a great many Śrūtis and Smṛtis that Śaṅkara either ignored or relegated to the rank of relative truth. Those who pass such criticism take Śaṅkara's selection, interpretation and treatment of the scriptures as normative. It is well to remember in this connection that the school which Rāmānuja professes to follow has a venerable ancestry commencing even before the times of the author of the Sūtras. In the Upaniṣads we find distinctly theistic and devotional tendencies gradually developing. The Brahma Sūtras furnish us with indications of the existence of essentially different vedāntic traditions. Here we find divergent doctrines of teachers like Ātreya, Āśmarathya, Audulomi, Kāśnājini, Kāsaḥṣṭha, Jaimini, Bādari etc. being quoted by Bādarāyaṇa himself. An analysis of the sūtras like I. 4. 20-22, III. 4. 7-14, IV. 4. 5-7 etc. where views of these teachers are recorded and contrasted, clearly indicates that even before Bādarāyaṇa composed the sūtras there were different views about the teachings of the Upaniṣads and that the theistic view was one of them. In the Śaṅkara Bhāṣya also we meet with indications pointing to the existence of divergent Vedāntic traditions. In I.3.15 having explained his position with regard to the ontological status of the individual self, Śaṅkara writes, 'Apare tu vādinaḥ pāramārthikameva jivārūpamiti manyante asmadiyā ca kecit' (other thinkers, again, some of them belonging to us as well, regard the individual soul as ultimately real). The term 'asmadiyā' refers to vedāntic thinkers and this clearly indicates that Śaṅkara was willing to call them vedāntic. Yāmuna, the author of Siddhi-traya and Gītārtha Saṁgraha mentions a series of authors who preceded him and composed works explanatory of the sūtras. They are also referred to by Rāmānuja in his Śrī Bhāṣya and Vedārtha Saṁgraha, and quotations from the writings of some of them are not infrequent in these works. Thus it becomes quite evident that Rāmānuja's interpretation of the sūtras had authoritative representations within the vedāntic circle already at a period anterior to that of Bādarāyaṇa and Śaṅkara.

In the post-Rāmānuja Viśiṣṭādvaita we find the emergence of two distinct camps based mainly on the different interpretations of

the nature of prapatti. The Vadagalai or the northern school is led by Vedānta Deśika or Venkatanātha and the Tengalai or the southern school is led by Pillai Lokācārya and later on by Somya Jāmāṭṭi Muni. The Tengalais regard 'Tāmil Prabandham' as canonical and are indifferent to sanskrit tradition. The Vadagalais accept the two as equally authoritative. The Vadagalais emphasise human initiative and effort as an essential prerequisite of receiving the grace of God. The grace of God is only an alternate means to be resorted to only by those who find it difficult to follow the path of karma, jñāna and bhakti. The Tengalais, on the other, regard prapatti not as a yoga or human endeavour, but as a work completely to be done by God only. They further hold that it is the only means to attain salvation. The characteristic difference between the two schools is indicated by their nicknames. The northern is called the 'Monkey school' (Markata Nyāya) because it teaches that the soul must cooperate with the Deity in attaining salvation, as the young monkey clings to its mother who carries it to safety. The southern school is called the 'Cat school' (Mārjāra Nyāya) because it teaches that the soul needs nothing for salvation beyond passively submitting to the Deity as the kitten remains passive while its mother carries it about in its mouth. Both the schools try to read their respective views in the works of Rāmānuja but there is no basis for their doing so, as Rāmānuja has not at all taught the doctrine of prapatti.

The epistemology of Rāmānuja forms the basis of his metaphysics. He accepts three sources of knowledge, viz. perception, inference and scriptural testimony. Perception and inference are competent to deal with empirical matters only and it is the scripture alone which has absolute monopoly and ultimate say in transcendental matters. This does not mean he rejects argumentation in philosophy but only assigns it a place subservient to scriptural authority. According to him discrimination being a precondition all knowledge is determinate and relational expressing a subject-object relationship. There can be no apprehension without characterisation and the nirvikalpa stage in perception is not an attributeless pure apprehension. The difference between the nirvikalpa and savikalpa is not that of kind but that of degree in so far as the latter is more determined than the

former. Neither perception or inference nor scriptures give us any knowledge which is indetermined.

Rāmānuja maintains that bare identity is as non-existent as hare's horn. Every judgment is an affirmation of reality and not mere apprehension of identity devoid of content. Though every judgment affirms identity there is an equally important factor viz., difference. Thought qualifies reality and presupposes distinction between subject and object which are integrally united and not isolated bits.

Rāmānuja further holds that no cognition is false or illusory. He advocates satkhyātivāda according to which all cognitions are true. That which is called illusory is so only because it does not serve our practical purposes.

The epistemology in Rāmānuja provides a basis to ontology. According to him, Brahman, the Ultimate Reality, is not attributeless pure thought, indeterminate and bare identity devoid of contents. Determination for him is not negation, nor is predication a perversion. They in fact enrich the reality. He firmly maintains that there can be no unity without differentiation and no differentiation without a unity. Qualities do not hang in vacuo but inhere in a substance. In the ultimate reality therefore, we have determinations, limitations and differences which are in it but not of it. They are not left unorganised but are coordinated, since they are contained and accommodated in one unifying principle. These contents which are accommodated in it are all real, permanent, inseparable and substantial modes technically known as prakāras, and the ultimate reality is known as prakārin. The relation between the two is known as aprthaksiddha which is internal and inseparable relation. According to this theory all animate beings (cit) and inanimate things (acit) are inseparable modes or bodies of god who is their soul and is therefore called cidacidviṣṭeśvaraḥ. All entities of the world are directed and sustained by Him and exist entirely for Him. All things are eventually His forms and all names ultimately refer to Him. Accordingly every word becomes a symbol of God and no word ceases to signify after expressing its usual meaning, but extends its significance till it reaches the Supreme. In fact it is only the utterance which is the essential significance of a word.

Thus God is one all-embracing absolute Reality endowed with all imaginable auspicious and excellent attributes, infinite in number to the highest degree, which are unsurpassable. He is of the nature of consciousness and bliss, all-powerful, all-knowing and all-comprehending, kind and compassionate and the inner ruler of all things and beings. He is defined as the Real of reals. He is the one that pervades the many but does not pass over into the many. He is the absolute that includes souls and matter and yet exceeds their contents and value. The finite is rooted in the Infinite, is sustained by His will and serves His redemptive end. He is the metaphysical, ethical, religious and aesthetic highest and still further, He is the inner soul, the life of all things and beings.

The cosmology in Rāmānuja's philosophy follows from the ontological view of Brahman as the soul of all things and beings by a suitable application of Satkāryavāda and Brahma-śakti Parīṇāmavāda. Brahman, one without a second, undifferentiated in the beginning gets differentiated into the world of names and forms by a process of self-manifestation. Brahman exists in two distinct stages, the pre-creational (kāraṇāvasthā) when all multiplicity is in Him in a dormant form and the creational (karyāvasthā) when the multiplicity gets explicit. The pre-creational stage is a real possibility in which souls and matter are pre-existent in a subtle but indistinguishable way. In creation the potential becomes actual. In both the stages Brahman exists with matter and souls as His modes. The three are distinguishable but not divisible, eternal but not external. Brahman enters into the world as the immanent cause but remains uncontaminated by the world-process and hence is transcendental as well. The process of nature is in the interest of the progress of the soul and both serve the inner purpose of Brahman. The entire cosmos is not a figment of nescience but a living temple of God, an outcome of His līlā.

The nature of Brahman, in Rāmānuja's Philosophy determines the nature and destiny of the individual self. He accepts a plurality of unborn, eternal and immutable selves which are unique entities, having knowledge as their essential attribute. The individual self is atomic but its consciousness is infinite and all-pervasive, though circumscribed by Karma in the embodied state. It is at once a sub-

stance and an attribute having monadic uniqueness of Leibniz and modal dependence of Spinoza. Brahman is the substance that exists in Himself, by Himself and for Himself. The individual self as a mode derives its form and function from Brahman, and is dependent upon Brahman though is distinct from Him. The modes are many but the substance is one. They differ in denotation but unite in connotation. That is, their unity is not in terms of existence but in terms of experience. From denotative point of view the individual self has its unique monadic being but connotatively it refers to Brahman as its ultimate meaning. Thus Rāmānuja upholds qualitative monism and quantitative pluralism.

The individual self, according to Rāmānuja, is formless but never characterless. It is essentially a jñātā, kartā and bhoktā. In empirical state alone it becomes shrouded in a body composed of material elements and is subject to suffering. Its body becomes subject to decomposition and death. In all these changes of bodies through births and deaths, however repeatedly the mortal frame is destroyed, the inner unity of the self preserves its being.

The self being embodied due to its ignorance gets entangled in the cycle of metempsychosis experiencing sorrows and sufferings in accordance with its action and proneness to ignorance, but ultimately through right action, right knowledge and right devotion to God resulting in an inflow of divine redemptive grace, it gets itself released. Then it possesses, restoring its pristine purity, all sublime attributes of God, and enjoys all His glories. Liberation, thus, is not a direct apprehension of Brahman but a spiritual pilgrimage to Him. It is not effectual by mere volition or abstract speculation but only by a proper endeavour through a triadic course of sādhnā by karma, jñāna and bhakti. In alternation to this triple process, the followers of Rāmānuja prescribe another path viz. Prapatti for those who find the former path difficult. The core of the prapatti-mārga is contained in the famous Gītā passage, "Sarva dharmānparityajya māmekam śaraṇam vraja." The seeker of emancipation has to seek the grace of God and the only requirement for this is a change of heart, a sense of utter humiliation and an absolute surrender. It is not a possession of any merit or wisdom but a feeling of unworthiness apart from God. It is an unconditional flinging

to the grace of God. The fundamental tenet of this doctrine is, make every action, every feeling, and every thought an offering to God, for sacrifice alone is the law of spiritual progress. The devotee, then, perceives only God, thinks only of Him, and talks only about Him. He reaches his end and becomes self-satisfied, being consumed in all-embracing beneficent love of God and revels in the rapport of Divine bliss and glory.

The culminating point in Rāmānuja's philosophy is reached when we come to consider the nature of release which, for him is not quiet absorption or disappearance or even identity with Brahman. The highest satisfaction of religious feeling no doubt demands self-purification and self-surrender, but never complete self-annihilation or effacement. However higher a self may rise it will always have an unobliterated and inalienable individuality and also an almighty power to rever, worship and adore. Release is only a state of partial assimilation, a state of retaining individuality but eradicating the sense of separateness. It is an elevation of the self to God-like existence, a transcendence from human to divine.

This in nutshell is the sum and substance of Rāmānuja's teachings summarised in the Tattvatraya of Pillai Lokācārya. The fundamental importance of this book lies in presenting the doctrines and teachings of Rāmānuja in a simple and lucid style giving them a tengalai version. In this respect it can fairly well be compared with another work called Yatindramata Dīpikā of Śrinivāsācārya which expounds the same doctrines from a vadagalai angle.

S. R. BHATT

PROLOGUE

The Tattvatraya is a typical theistic exposition of the Srivaiṣṇava or the Vaṣiṣṭādvaita school of philosophical thought. The founder of the Vaṣiṣṭādvaita school is Rāmānujācārya. Lokācārya, the author of the work, is his follower. He belongs to the 13th century. Varavara Muni (14th/15th century) has given an elucidatory and helpful commentary in Sanskrit on the Tattvatraya.

There are three chapters in this book. The first deals with the meaning and the nature of the soul (Cit), and knowledge and how these concepts in Vaṣiṣṭādvaita school differ from those of other schools of thought, such as Advaita Vedānta, Sāṃkhya and Jaina. In the second chapter the three kinds of non-sentient things (Acit), viz. Śuddha Sattva, Miśra Sattva and Sattva Śūnya, and how evolution takes place, are discussed. In the third chapter the essential nature of God, His auspicious qualities, His different forms and the intimate relationship between the devotee and God are discussed.

Vaṣiṣṭādvaita school of thought expresses a religious reaction against the Advaita Vedānta or the non-dualism of Śaṅkara. The ideology expressed in the Tattvatraya inspires devotion and is one of the finest examples of love and devotion between God and man. One becomes One with the Supreme by total submission to His will. The Lord Himself is also guided only by His Will.

Three factors of soul (Cit), matter (Acit), and God (Īśvara) are regarded as equally ultimate and real. The first two kinds of real, i.e. soul and matter are totally dependent upon the third kind of real, i.e. Īśvara. Īśvara is the supreme soul and also the soul of the souls, and the whole cosmos is His body. The relationship between soul and matter, and God is of the nature of relationship between the body and the soul. As the Viśeṣaṇas or the subordinate qualities or the dependent elements cannot exist separately without

the whole of which they are the qualities. In the same way the first two kinds of real cannot exist independently of God or *Īśvara*. The complete and the complex whole (including all) is a unity.

Rāmānuja is a realist and his realistic position clarifies some difficulties contained in the monastic idealism of Śaṅkara. Śaṅkara leads us to believe in the complete identity of *Ātman* and *Brahman*. But, Rāmānuja upholds a distinction between the two, i.e. the devotee and the *Īśvara*. The humble devotee thinks very high of his Lord and that is why he is led to devotion. He cannot conceive himself as identical with God. There is a distinction and a separation between the two. It is only this sense of separation which induces the devotee and urges him to seek the Lord and fully yield to Him for His graciousness.

In the *Vaiṣiṣṭādvaita* system, the world is real, and not *Māyā*, as conceived by Śaṅkara. The souls are also real. Their identity or unification with God is sought by an analysis of the Absolute i.e. *Īśvara*, and how there is unity both between what is subject to change (matter) and what is without any change (*Cit*). There is a clear analysis of the relation between the body and the soul. The cosmos (matter) and the souls are the body of God, since they are both subservient to Him and *Īśvara* has the privilege of governing them. The material changes occurring in God's body are teleological, i.e. the body is a means to the soul. Thus, the world, which is the body of God is an instrument of God. The self has no extension, but, being located in the heart it has a connection with the body. Due to this, sensations are felt in the different parts of the body. An entity is required to bridge the gap, i.e. the attributive intelligence (*Dharma-bhūtajñāna*) and this is capable of extension. There is a logical necessity to postulate such an entity, i.e. the attributive intelligence. From the theological point of view it proves the omniscience of God, showing that His attributive intelligence is pervasive over the whole of the cosmos. From the philosophical point of view it provides constancy to the spirit. The soul and God are similar intrinsically, but, the soul is God-like and remains dependent on God.

The causation theory of *Sat-kāryavāda* or *Pariṇāmavāda* is accepted by Rāmānuja. The changes occur only in the attributes

(Viśeṣaṇas) and the whole appears to be undergoing modifications. In fact the substance (Viśeṣya) does not change. That substance* is God. Thus, there is change neither in God nor in the soul, but, it is the attributive intelligence or the Dharma-bhūta-jñāna which makes modifications possible. The matter changes. Īśvara includes the entire universe—all its spiritual and material elements. Īśvara is the cause and also the effect. In dissolution (Pralaya) the whole universe remains latent in Him. In evolution, or when the creation begins, the latent becomes manifest. The subtle souls become gross and with the aid of Dharma-bhūta-jñāna enter into relation with physical bodies. Thus, God or Īśvara, as the cause, includes within Himself all the things which are needed for creation. Thus, Īśvara is the only cause of creation. The world evolves out of Īśvara without the help of anyother external factor.

Some concepts of the Sāṃkhya system of thought are also used. Prakṛti is given a theistic interpretation. The order of evolution of the entities is similar in both the systems. The entities evolved are also the same. Rāmānuja's interpretation of Prakṛti is theistic. It is completely under the control of Īśvara. Besides, it is limited in one direction only, i.e. above. It is not separable from the Guṇas. The Guṇas do not constitute it, but, they are its characteristics. In Sāṃkhya the three Guṇas constitute the Prakṛti, which is infinite. Moreover, Puruṣa and the Prakṛti are always independent of each other. The Prakṛti evolves for the enjoyment (purposes) of Puruṣa, and that is why it is said to be teleological. In Vāsiṣṭādvaita Vedānta Prakṛti is the body of God, and thus, there is absolute dependence of one factor upon the other.

Depending upon the revelation, Rāmānuja with the aid of a realistic metaphysics created a system of theistic non-dualism. This non-dualism is vividly brought out in the Tattvatraya of Lokācārya.

* Substance : That which serves as the substratum of change.

भूमिका

समस्त तत्त्वचिन्तन की परम्परा में भारतीय दर्शन का महत्वपूर्ण स्थान है, और भारतीय दर्शन में वेदान्त दर्शन का। यदि इस प्रसिद्ध लोकवचन की दृष्टि से देखा जाय कि 'जहाँ पाश्चात्यदर्शन का अन्त होता है, वहाँ भारतीय दर्शन का प्रारम्भ होता है' ; तो भारतीयदर्शन में वेदान्तदर्शन के सम्बन्ध में भी यही बात कही जा सकती है कि अन्य दर्शनों का चिन्तन जहाँ समाप्त होता वेदान्त की चिन्तन परम्परा का वहाँ से प्रारम्भ हुआ करती है।

वेदान्तदर्शन का नाम लेते ही सामान्यतः ध्यान शङ्कर वेदान्त की ओर जाता है; किन्तु वास्तविकता यह है कि वेदान्तदर्शन की तीन शाखाएं विशेष प्रसिद्ध हैं— पूर्णप्रज्ञदर्शन द्वैतवेदान्त शंकरदर्शन अद्वैतवेदान्त एवं रामानुजदर्शन विशिष्टाद्वैत वेदान्त। इनमें पूर्णप्रज्ञदर्शन के प्रवर्तक आचार्य माध्व, अद्वैत वेदान्त के प्रवर्तक आचार्य शङ्कर तथा विशिष्टाद्वैत के प्रवर्तक आचार्य रामानुज हैं।

विशिष्टाद्वैत दर्शन के प्रवर्तक आचार्य रामानुज सर्वविदित हैं। इनके शिष्यों में ७४ शिष्य विशेष प्रसिद्ध हैं। इन में भी आत्रेय गोत्रीय प्रणतार्त्तिहर श्री वत्साकमिश्र, जो कुरेश के नाम से अधिक प्रसिद्ध हैं; दाशरथि, अन्धपूर्ण या वटपूर्ण, वरदविष्णु, यतिशेखर या भारत, यादवप्रकाश या गोविन्द तथा यज्ञमूर्ति विशेष प्रसिद्ध हैं। इनमें दाशरथि तथा वरदविष्णु या वरदविष्णुमिश्र रामानुज के भानजे थे। वरदविष्णु मुख्यतः वात्स्यवरद गुरु के नाम से प्रसिद्ध हैं। दाशरथि के पुत्र का नाम रामानुज (द्वितीय) था, जिनके पुत्र तोडप्पा या वारणाद्रीश थे। इनका उपनाम लोकार्य या लोकाचार्य रहा है। 'पिल्लई' जातीय उपाधि होने के कारण पिल्लई लोकाचार्य नाम से भी इन्हें स्मरण किया जाता रहा है। यही लोकाचार्य या पिल्लई लोकाचार्य इस ग्रन्थ 'तत्त्वत्रय' के लेखक हैं।

विशिष्टाद्वैत वेदान्त के इतिहासविदों के अनुसार लोकाचार्य के अब तक तीन ग्रन्थ ही प्राप्त हो सके हैं : (१) तत्त्वत्रय (२) तत्त्वशेखर (३) श्री वचन भूषण। सुरेन्द्रनाथ दास गुप्त के अनुसार इनके द्वारा लिखे गये १५ अन्य ग्रन्थों का भी पता चलता है, जो निम्नलिखित हैं :—मुमुक्षु पडि, प्रमेयशेखर, नवरत्नमाला, तनि-प्रणव, प्रपन्नपरिवाण, यादृच्छिक-प्पडि, द्वयम्, अर्थ पञ्चक, सार संग्रह, परन्त पडि, संसार-साम्राज्यम्, श्रियःप्रतिप्पडि, चरमम्, अचिरादि तथा नवविध सम्बन्ध।

तत्त्वत्रय त्रिशिष्टाद्वैत (श्री सम्प्रदाय या वैष्णव) सम्प्रदाय का अत्यन्त महत्व पूर्ण ग्रन्थ है, इसमें चित् अचित् एवं ईश्वर के स्वभाव तथा उनके परस्पर सम्बन्ध पर विचार किया गया है। इस ग्रन्थ पर वरवर मुनि की टीका उपलब्ध है। वरवर मुनि, जिन्हें सौम्यजामातृ मुनि या रम्य जामातृ मुनि भी कहते हैं (कभी-२ इन्हें आदर के साथ यतीन्द्र प्रवण, मनबल महामुनि या पेरिय जिघर नाम से भी स्मरण किया जाता रहा है) देवराज (या देवरात) के पुत्र श्री शैलनाथ के शिष्य थे। इनके (वरवर मुनि के) पितामह का नाम कत्तुरु-आडगिय-वनबल पित्तलई था। इनकी टीका सुस्पष्ट एवं पूर्ण प्रामाणिक है। इनकी शैली तर्क प्रधान न हो कर आस्था प्रधान है, इसीलिए इसमें अपने सिद्धान्त को स्पष्ट करने अथवा उसकी प्रामाणिकता का प्रतिपादन करने के लिए तर्क का आश्रय न लेकर शास्त्रों के वचनों को आश्रय बनाया गया है।

तत्त्वशेखर चार प्रकरणों वाला आध्यात्मिक ग्रन्थ है। इसके प्रथम प्रकरण में नारायण को देवाधिदेव बताते हुए उसे ही सकल विश्व का कारण स्वीकार किया गया है। इसके द्वितीय एवं तृतीय प्रकरण में आत्मा (चित्) के स्वरूप का वर्णन धर्मग्रन्थों के प्रमाणों के आधार पर किया गया है। चतुर्थ प्रकरण में समस्त आत्माओं के मूल के रूप में ईश्वर को स्वीकार करते हुए उसके प्रति अनन्य भाव से समर्पण के महत्व का गुरुगान किया गया है। लोकाचार्य की मान्यता है कि जीव का परम पुरुषार्थ परमेश्वर के कैक्य (सेवक होने) में है। इस अनन्य कैक्य भावना का उदय अपने एवं ईश्वर के स्वरूप का ज्ञान तथा ईश्वर के अनन्त दिव्य सौन्दर्य, अनन्त शक्ति के भण्डार एवं उसके अनुपम उत्कर्ष के ज्ञान से होता है। उसके समस्त गुणों को जान सकना कदापि सम्भव नहीं है। अनुभव के आधार पर यह कहा जा सकता है कि अनन्य प्रीति से उत्पन्न सेवाभाव (दास्य) से जो आनन्द प्राप्त होता है, उसकी तुलना संसार के किसी सुख से नहीं की जा सकती।

सामान्यतः मुक्तिपथ का पथिक सर्वप्रथम अपने स्वरूप का एवं अपने अन्त का ज्ञान प्राप्त करता है, तब उसे यह भी पता चलता है कि वह परमेश्वर की अपेक्षा ज्ञान, बलवीर्य, ऐश्वर्य आदि में अत्यन्त हीन है। यह ज्ञान प्राप्त होते ही वह ईश्वर के समक्ष स्वयं को भूल जाता है, एवं अनन्य कारण परमेश्वर का दास्य भाव स्वीकार कर लेता है। इसके अनन्तर ग्रन्थकार (लोकाचार्य) अन्य दार्शनिक सम्प्रदायों द्वारा स्वीकृत परम पुरुषार्थ की चर्चा करके उनका खण्डन उपस्थित करते हैं। उनकी मान्यता है कि परम पुरुषार्थ दुःखों का विनाश न होकर परमानन्द का उपभोग है। श्री वैष्णव (त्रिशिष्टाद्वैत) सम्प्रदाय के अनुसार परम आनन्द का यह भोग ही कैवल्य है। यह भावात्मक सुख ही मानव का परम लक्ष्य है। बौद्ध तथा अन्य भारतीय दर्शन-

सम्प्रदायो के अनुसार बन्धन (दुःख) यथार्थ है, उससे मुक्ति (बन्धन के दुःख से छुट-कारा) भी निश्चित हो सकती है, किन्तु उसका एकमात्र एवं सरलतम उपाय प्रपत्ति (शरणागति) है, यह इस सम्प्रदाय की मान्यता है। प्रपत्ति दो प्रकार की हो सकती है—व्यवहित तथा अव्यवहित। व्यवहित प्रपत्ति वह है, जिसमें शास्त्र निर्दिष्ट कर्मों को अनिवार्य रूप से पालन एवं निषिद्ध कर्मों का त्याग करते हुए ईश्वर के प्रति भक्ति भावना से उसकी उपासना की जाए। अव्यवहित प्रपत्ति में पूर्णतः सर्वतोभावेन एवं सदा के लिए स्वयं को ईश्वर के अर्पित कर देना होता है। यह अव्यवहित प्रपत्ति व्यवहित प्रपत्ति की अपेक्षा उत्कृष्ट है, अतएव उत्कृष्ट कोटि के उपासकों द्वारा उपादेय भी।

लोकाचार्य का तृतीय ग्रन्थ श्रीवचनभूषण ४८४ लघुवाक्यों से युक्त ग्रन्थ है। ये वाक्य अन्य दर्शनों में प्रयुक्त सूत्रों की अपेक्षा आकार में कुछ बड़े हैं। लोकाचार्य के अन्य ग्रन्थों में भी इसी पद्धति का प्रयोग हुआ है। इस ग्रन्थ में प्रतिपत्ति का विस्तार पूर्वक प्रतिपादन किया गया है। श्रीवचनभूषण ग्रन्थ के अनुसार प्रतिपत्ति द्वारा परम पुरुषार्थ की सिद्धि चार चरणों में होती है, जिन्हें क्रमशः ज्ञानदशा, वरण दशा, प्राप्तिदशा एवं प्राप्यानुभवदशा कहा जाता है। प्रथम दशा (ज्ञानदशा) में साधक गुरु के उपदेश द्वारा अपने एवं ईश्वर के स्वरूप का ज्ञान, जिसे आत्मज्ञान कह सकते हैं, प्राप्त करता है। द्वितीय दशा (चरण) में उपासक स्वयं को अशरण मान कर एकमात्र रक्षक अशरण शरण श्रीपति परमेश्वर की शरण में जा पहुंचता है। तृतीय (प्रपत्ति) दशा में वह ईश्वर का साक्षात्कार कर लेता है, उसे पा लेता है। तथा चतुर्थ दशा (प्राप्यानुभव दशा) में वह ईश्वर के साक्षात्कार के अनन्तर परम पुरुषार्थ भूत अलौकिक भावात्मक आनन्द प्राप्त कर लेता है। इस प्रकार श्रीवचन भूषण में परम पुरुषार्थ अर्थात् भगवदानन्दानुभूति के अत्यन्त सरल एवं सुन्दर मार्ग का निर्देश किया गया है। इस ग्रन्थ पर वरवरमुनि, जिन्हें रम्य जामातृमुनि या सौम्यजामातृ मुनि भी कहते हैं, की प्रामाणिक व्याख्या है।

आचार्य रामानुज के अनुसार पदार्थ कुल तीन हैं : चित् अचित् और ईश्वर। इनमें चित् भोक्ता है, अचित् भोग्य तथा ईश्वर इन दोनों का नियामक है। इन तीन पदार्थों में ईश्वर शरीरी तथा चित् और अचित् दोनों उसके शरीर रूप हैं। रामानुज के अनुसार ये तीनों ही पदार्थ सत् हैं असत् नहीं। यह समस्त ब्रह्माण्ड, जिसमें प्रकृति महत् अहंकार तन्मात्र-भूत-इन्द्रियाँ चतुर्विंश भुवन और उसके अन्तर्गत विद्यमान देव-मनुष्य पशु-पक्षी वृक्ष वनस्पति आदि सभी कुछ समाहित है, ब्रह्ममय है अतः सत् है, और इसी कारण उस एक के जानने पर सभी कुछ ज्ञात हो जाता है, इत्यादि प्रतिपादक 'तदेकस्मिन् ज्ञाते सर्वं विज्ञातं भवति' इत्यादि श्रुतियों का वचन सत्य हो पाता है। ब्रह्म और जगत् के मध्य अन्तर केवल इतना है कि एक शरीरी है तो दूसरा शरीर। ब्रह्म

का शरीर भूत यह जगत् भी दो प्रकार का है—स्थूल और सूक्ष्म। स्थूल जगत् ब्रह्म का स्थूल शरीर है तथा सूक्ष्म जगत् उसका सूक्ष्म शरीर।

नामरूप के निश्चय (विभाग) से रहित जगत्, जिसमें प्रकृति तथा चित् (पुरुष) भी सम्मिलित है, कारणावस्था में विद्यमान ब्रह्म तथा नाम रूप के निश्चय से युक्त यह चराचर जगत् कार्यावस्थ ब्रह्म है। इस प्रकार चित्, अचित् और ईश्वर (ब्रह्म) इन तीनों पदार्थों के नित्य होने पर भी अद्वैत प्रतिपादक श्रुतियों से कोई विरोध है, ऐसा रामानुज नहीं स्वीकार करते।

उपयुक्त तीन पदार्थों में से चित् को जीवात्मा भी कहा जा सकता है। जीवात्मा संख्या में अनन्त हैं, तथा प्रत्येक संकोच विकास से रहित सीमा रहित एवं निर्मल ज्ञान स्वरूप हैं। किन्तु यह अनादि कर्मरूपी अविद्या से घिरा रहता है तथा कर्म के अनुसार ही उसके ज्ञान में संकोच और विकास हुआ करता है। वे योग्यभूत अचित् के संसर्ग के कारण अपने कर्म के अनुसार सुख-दुःख का भोग करते रहते हैं। यह जीव परमात्मा के समान नित्य है, किन्तु साथ ही परमात्मा से भिन्न भी है। जीव का परिमाण अणु है। इस अणु परिमाण के सम्बन्ध में रामानुज के अनुयायी श्वेताश्वतर उपनिषद् के मन्त्र—

बालाग्रशतभागस्य शतधा कल्पितस्य च।

भागो जीवः सविज्ञेयः सचानन्त्याय कल्पते ॥१।६॥

को प्रमाण के रूप में उपस्थित करते हुए कहते हैं कि बाल के अग्रभाग को सौ भागों में विभाजित करके उसके एक भाग को पुनः सौ भागों में विभाजित किया जाय तो उस एक खण्ड के परिमाण के बराबर जीव का परिमाण है। ईश्वर की आराधना द्वारा उसके स्वरूप को भली प्रकार जानकर वह उसे प्राप्त कर सकता है। रामानुज के अनुसार दूसरा तत्त्व अचित् है। यह अचेतन अर्थात् जड़ है। यह समस्त जीवों का भोग्य है। समस्त संसार इसी अचित् तत्त्व का विकार है।

तत्त्वमुक्ताकलाप के लेखक वेङ्कटनाथ के अनुसार अचित् अर्थात् जड़ द्रव्य दो प्रकार का है : अव्यक्त तथा काल। यह जड़ द्रव्य ही विविध अवस्थाओं को प्राप्त करता है। सत्त्व, रजस् और तमस् गुणों से युक्त प्रकृति इसकी मूल अवस्था है तथा महत्तत्त्व, अहंकार पञ्चतन्मात्र ११ इन्द्रियाँ और ५ स्थूलभूत इसके विकार हैं। स्थूल-भूतों का विकार यह समस्त स्थूल प्रपञ्च है।

ईश्वर इस दर्शन में स्वीकृत तृतीय तत्त्व है। इसे नित्य विभूति भी कहते हैं। यह त्रिभुवनातीत एवं प्रकाश स्वरूप है। समस्त भोग्य (प्रकृति) एवं भोक्ता (जीवों)

में यह अन्तर्यामी है। अनन्त ज्ञान ऐश्वर्य वीर्य शक्ति तेज आदि असंख्य कल्याण गुणों से सम्पन्न यह परमेश्वर अपने संकल्प मात्र से समस्त चेतन अचेतन जगत् को उत्पन्न करता है। क्योंकि प्रकृति भी इसका शरीर भूत है, अतः इसे जगत् का निमित्त कारण ही नहीं उपादान कारण भी है। पुरुषोत्तम वायु देव आदि इसी परमेश्वर के नाम हैं। यह अत्यन्त कारुणिक एवं भक्तवत्सल है। अपने उपासकों को फल प्रदान करने के लिए यह उनके अनुरूप लीलावश सूक्ष्म व्यूह विभव अन्तर्यामी एवं अर्चावितार भेद से पाँच स्वरूपों में अवस्थित होता है।

समस्त गुणों अर्थात् ज्ञान-बल-ऐश्वर्य-वीर्य-शक्ति एवं तेजस् इन गुणों से युक्त स्वरूप को सूक्ष्म या ब्रह्म कहते हैं। इस स्वरूप का नाम वासुदेव है। यह पाप पुण्य आदि कर्मों, जरा, मृत्यु, शोक, दुःखा, पिपासा आदि से रहित सत्य कामनाओं और सत्य संकल्पों वाला है।

संकर्षण प्रद्युम्न एवं अनिरुद्ध ये तीन अवस्थाएँ व्यूह स्वरूप ईश्वर की हुआ करती हैं। व्यूहावस्था में ईश्वर में केवल दो-दो गुण प्रगट रहते हैं। संकर्षण अवस्था में केवल ज्ञान और बल प्रकट रहते हैं, जबकि प्रद्युम्न अवस्था में ऐश्वर्य और वीर्य गुण प्रगट रहते हैं; तथा अनिरुद्ध अवस्था में उसमें शक्ति एवं तेजोगुण का आविर्भाव रहता है। अपनी इन तीनों अवस्थाओं के द्वारा ही ईश्वर जगत् की सृष्टि रचना-पालन और उसका संहार करता है। सृष्टिनिर्माण के लिए ईश्वर प्रद्युम्न अवस्था में, पालन के समय में अनिरुद्ध अवस्था में, तथा संसार के समय संकर्षण अवस्था में विद्यमान रहता है।

राम कृष्ण आदि अनन्त अवतारों में उसका विभव रूप प्रगट होता है। उसका यह विभव रूप गौण मुख्य भेद से दो प्रकार का है। उसके इस स्वरूप में गौणत्व इच्छा वश आता है स्वरूपतः नहीं। इच्छावश ही वह साधुओं के परित्राण, दुष्टों के विनाश एवं धर्म की स्थापना के लिए अवतार ग्रहण करता है, कार्य बन्धन के कारण नहीं। उसके मुख्यविभव (अवतार) राम कृष्ण आदि हैं, जिसमें उसका निज स्वभाव तिरोहित नहीं होता, मोक्ष की कामना करने वाले भक्तों द्वारा उपास्य तथा है, गौण विभव, जिनमें वह अहंकार आदि से युक्त होने के कारण जीव स्वरूप हो जाता है, मोक्षार्थियों द्वारा उपास्य नहीं है। गौण अवतार में विधि, शिव, अग्नि, व्यास, परशुराम, अर्जुन एवं कुबेर के नाम लिखे जा सकते हैं।

अन्तर्यामी ईश्वर सर्वव्यापक तथा समस्त जीवों का नियामक है। जीवों के समस्त व्यवहार विविध योनियों में जन्म आदि इसी अन्तर्यामी ईश्वर के कार्य हैं।

अर्चा अथवा अर्चावितार मूर्ति के रूप में विद्यमान ईश्वर को कहते हैं। ईश्वर का यह रूप देवालय, घर, चौराहा, खेत आदि स्थानों में कहीं भी हो सकता है। ये मूर्तियाँ स्वर्ण रजत आदि किसी भी धातु पत्थर अथवा मिट्टी की हो सकती है।

ईश्वर के इन पांच रूपों में से अधिकारी भेद से किसी भी स्वरूप की उपासना की जा सकती है। उसकी उपासना से पुरुषार्थ मोक्ष के विरोधी पाप आदि का नाश हो जाता है। ईश्वर की उपासना के पांच प्रकार हैं : अभिगमन उपादान इज्या स्वाध्यय एवं योग। इनमें से देवस्थान की सफाई करना लीसना-पोतना इत्यादि सेवा को अभिगमन कहते हैं। गन्ध पुष्प आदि पूजा सामग्री को जुटाना अर्थात् अर्पित करना उपादान उपासना कहलाती है। देवता का विधिपूर्वक पूजन इज्या है। अर्थचिन्तन पूर्व मन्त्रों का जाप, स्तोत्रों का पाठ, नाम संकीर्तन तथा तत्त्वज्ञान प्रतिपादक शास्त्रों का अभ्यास या स्वाध्याय उपासना कहलाती है। इसी प्रकार देवता का ध्यान पूर्ण एकाग्रता पूर्वक उसका चिन्तन योग कहलाता है।

इस प्रकार उपासना कर्म से समुचित ज्ञान (विज्ञान) के द्वारा जब जीव अपने कर्मों के प्रति असक्ति छोड़ देता है एवं एकनिष्ठ भाव से ईश्वर के प्रति ही निष्ठावान् होता है, उस समय भक्तवत्सल परम कारुणिक भगवान् पुरुषोत्तम उसे अपना पद प्रदान करते हैं, जिसमें वह ईश्वर के यथार्थ एवं समग्ररूप का साक्षात्कार करता है; साथ ही असीम आनन्द का भी भोग करता है। यहाँ से लौटकर वह पुनः कभी भव-सागर की उत्ताल तरङ्गों में नहीं फँसता। यही उसकी मोक्षावस्था है।

विशिष्टाद्वैत सिद्धान्त के अनुसार सर्वविध साधना का एकमात्र उपाय भक्ति है। भक्ति का तात्पर्य है परमात्मा को निरतिशय आनन्द का मूल समझना एवं उसे ही एकमात्र आराध्य मानकर सम्पूर्ण जगत् के पदार्थों के प्रति तृष्णा का त्याग कर उसमें तन्मय होना। भक्ति की प्राप्ति के लिए विवेक (ज्ञान) आवश्यक है। विवेक का अर्थ है, अपवित्रता आदि समस्त दोषों से रहित भोजन के द्वारा प्राप्त सत्त्वशुद्धि। भक्ति की सिद्धि के लिए अभ्यास भी एक अनिवार्य कारण है। इस प्रकार वह व्यक्ति जो शास्त्र प्रतिपादित विशेष नियमों का पालन करके प्रसन्न किये गये परमेश्वर की कृपा से अपने अन्तस्त्रल के समस्त अन्धकार को नष्ट कर लेता है। वह भक्ति और अभ्यास के द्वारा पुरुषोत्तम पद को प्राप्त कर लेता है। यहाँ से उसे पुनः नहीं लौटना पड़ता, यहाँ पहुँच कर वह अनन्त आनन्द के भोग का अधिकारी हो जाता है। यही मोक्ष है, यही परम पुरुषार्थ है।

इस प्रकार हम देखते हैं कि लोकाचार्य का विशिष्टाद्वैत दर्शन के आचार्यों में महत्वपूर्ण स्थान है। इनका यह ग्रन्थ तत्त्वत्रय भले ही पठन-पाठन की परम्परा में विशेष प्रचलित नहीं है, किन्तु उससे इसके महत्व में कोई अन्तर नहीं आता। यह ग्रन्थ इस दर्शन शास्त्र में एकमात्र गुटका ग्रन्थ के रूप में उसीप्रकार अनुपेक्षणीय है, जिस प्रकार शांकर वेदान्त की परम्परा में वेदान्तसार, न्यायवैशेषिक की परम्परा में तर्क संग्रह, पूर्व मीमांसा की परम्परा में अर्थ संग्रह आदि ग्रन्थ हैं।

तत्त्वत्रयम्

हरिःओं (ॐ) तत्सत्

मुमुक्षोश्चेतनस्य मोक्षोत्पत्तौ तत्त्वत्रयज्ञानमपेक्षितम् । तत्त्व-
त्रयं चित्-अचिद्-ईश्वरश्च ॥१॥

The knowledge of the three fundamental principles is essential for those, who desire to attain salvation (mokṣa). The three fundamental principles are :

- (i) Soul (Cit)
- (ii) Matter (Acit)
- (iii) God (Īśvara)

जो चेतन मोक्ष की प्राप्ति करना चाहते हैं, उनके लिए तत्त्वत्रय का ज्ञान आवश्यक है । तत्त्वत्रय अर्थात् तीन तत्व हैं : चित् अचित् और ईश्वर ।

चिदित्यामोच्यते, आत्मस्वरूपं “गत्वागत्वोत्तरोत्तरम्”
इत्युक्तप्रकारेण देहेन्द्रियमनःप्राणबुद्धिम्यो विलक्षणमजःमानन्दरूपं
नित्यमण्वव्यक्तमचिन्त्यं निरवयवं निर्विकारं ज्ञानाश्रयं (य ?)
ईश्वरस्य नियाम्यं धार्यं शेषम् ॥२॥

The word ‘cit’ refers to the individual soul. The soul has been accepted as that, which is different than the body, sense organs, mind, breath and the intellect. It is different from the matter. It is bliss. It is eternal. It is atomic in size. It is unmanifest. It is incomprehensive. It is partless. It is free from modifications. It is the substratum of knowledge. It is guided by God. It is sustained by God and it is subservient to God.

चित् आत्मा को कहते हैं । उत्तरोत्तर चिन्तन के अनन्तर आत्मा का स्वरूप निम्नलिखित स्वीकार किया जाता है:—देह इन्द्रिय मन प्राण और बुद्धि से भिन्न जड़

से भिन्न अर्थात् चेतन आनन्द स्वरूप नित्य अणु अव्यक्त अचिन्त्य निरवयव निर्विकार ज्ञानाश्रय है, साथ ही वह ईश्वर का नियाम्य धार्य एवं शेष है।

आत्मस्वरूपं कथं देहादिविलक्षणमिति चेद् ? देहादीनां मम देहादिकमित्यात्मनः पृथगुपलभ्यमानत्वात्, इदमित्युपलभ्यमानत्वात्, आत्मनोऽहमित्युपलम्भात्, अस्य कदाचिदुपलम्भादात्मनः सर्वदोपलम्भात्, एतेषामनेकत्वादात्मन एकत्वदात्मतेभ्यो विलक्षणाः स्वीकार्यः । एवं युक्तीनां बाधसम्भावनायामपि शास्त्रबलेनात्मा देहादिविलक्षणः सिद्धयति ॥३॥

While explaining the nature of soul, (as to how it is different from the body) the body etc., is talked as 'this is my body' etc. The body is known as different than the soul. Anything other than the soul is indicated by 'this', and the soul is indicated by the word 'I'. The knowledge of the body is always with reference to one time but the soul is always given in our knowledge. The objects are many, but the soul is only one. Therefore the soul is to be considered as distinct from the body. There is a possibility of objections to these arguments (or still there may be counter arguments.) The soul is proved to be distinct from the body even in the scriptures.

आत्मस्वरूप वर्णन में उसे देह (शरीर) आदि से भिन्न इसलिए कहा गया है क्योंकि 'यह मेरा शरीर है' इत्यादि ज्ञान में आत्मा से भिन्न देह का ज्ञान होता है। शरीर का ज्ञान 'यह' आदि शब्दों के साथ एवं आत्मा का ज्ञान 'मैं-मेरा' आदि शब्दों के साथ होता है। साथ ही शरीर का ज्ञान काल विशेष में एवं आत्मा का ज्ञान सर्वदा होता है। इसके अतिरिक्त शरीर आदि अनेक हैं, जब कि आत्मा एक है, अतः आत्मा को शरीर आदि से भिन्न स्वीकार किया जाना चाहिए। इन युक्तियों के बाधन की सम्भावना हो सकती है (अर्थात् इन युक्तियों से विरोध भी किया जा सकता है) किन्तु (सर्वमान्य) शास्त्रों के प्रमाणों से भी आत्मा शरीर आदि से भिन्न सिद्ध होता है।

अजडत्वं नाम ज्ञानेन विना स्वयमेव प्रकाशमानत्वम् ॥४॥

'Ajaḍa Cit' means that for the knowledge of which, no other knowledge is required or (in other words) it is self-known.

अजड अर्थात् चेतन उसे कहते हैं, जिसके ज्ञान के लिए अन्य ज्ञान की आवश्यकता नहीं होती अर्थात् जिसका ज्ञान स्वयं होता है।

**आनन्दस्वरूपत्वं सुखस्वरूपत्वम्, प्रबुद्धः 'सुखमहमस्वाप्सम् ।
इति प्रतिसन्दधाति इति सुखरूपं भवति ॥५॥**

Bliss means happiness. After waking from sleep, a state of bliss is postulated because the man who slept, states, 'I have slept well.'

'आनन्द स्वरूप' का तात्पर्य है, सुख स्वरूप। सोकर जगने पर "मैं सुख पूर्वक सोया" इत्यादि प्रतीत होती है, जिसके आधार पर यह पता चलता है कि वह आत्मा सुख स्वरूप है।

**नित्यत्वं सर्वकालवर्तित्वम् सर्वकालसत्त्वे जन्ममरणाद्युप-
पत्तिः कथमिति चेन्न जन्म देहसम्बन्धो, मरणं वियोगः ॥६॥**

'Eternal' means that it exists for ever (in all the three times). Here it may be asked, how can there be birth and death, if the soul is eternal ?

Reply : Birth implies (not the origin of the soul but its relation with the body etc.) the association of the soul with the body and its dissociation (separation) from the body is death.

नित्य का अर्थ है : सब समय में रहने वाला। यहां यह सन्देह हो सकता है कि आत्मा को नित्य मानने पर जन्म और मरण का व्यवहार कैसे किया जाता है ? किंतु वस्तुतः जन्म आदि का तात्पर्य आत्मा का जन्म आदि न होकर आत्मा के साथ देह आदि के सम्बन्ध से है। अर्थात् आत्मा एवं देह के संयोग को जन्म तथा उससे देह के वियोग को मरण कहते हैं।

**अणुत्वं कथमिति चेत् हृदयप्रदेशादुत्क्रमणगमनागमनानां
शास्त्रेणोक्तत्वादणुत्वं भवति ॥७॥**

The soul is considered atomic in size, because it exists in the heart, from where it moves out, goes from one place to another and comes back again etc.¹ Thus the individual soul is accepted to be of atomic size.

आत्मा को अणु इस लिए कहा जाता है कि 'हृदय प्रदेश से आत्मा का उत्क्रमण (निकल जाना) एक स्थान से अन्यत्र जाना तथा आना'¹ इत्यादि शास्त्रों में कहा गया है ; अतएव आत्मा अणु है ।

ननु अणुर्हृदयदेशे तिष्ठति चेत्सर्वत्र शरीरे सुखदुःखे कथमनुभवतीति चेद् ? न, मणिद्युमणि दीपादीनामेकदेशस्थानां प्रभा यथा सर्वत्रव्याप्नोति तथा ज्ञानं सर्वत्र व्याप्नोत्यतो न तद्भोगविरोधः । एकस्यैकदेशकालेऽनेकशरीरपरिग्रहश्च ज्ञानव्याप्त्या ॥८॥

It may be asked if the soul is atomic in size and its seat is in the heart, then how it feels pleasure and pain in all the parts of the body ?

Reply : The Gem, the Sun and the lamp are at one place but their light spreads in the whole of the room. Similarly, knowledge spreads everywhere and the soul is able to feel pleasure and pain in all the parts of the body.² It is because of this attributive nature of the knowledge that soul pervades more than one body at one time, i.e. its knowledge may extend to other bodies also.

आत्मा को अणु मानने पर प्रश्न हो सकता है कि यदि वह अणु है, और हृदय प्रदेश में निवास करता है, तो सम्पूर्ण शरीर में वह सुख दुःख का अनुभव किस प्रकार करता है ? इसका समाधान यह है कि जिसप्रकार मणि आदि रत्न, सूर्य अथवा दीपक के एक स्थान पर स्थित रहने पर भी उसकी प्रभा (प्रकाश) सर्वत्र फैल जाती है, उसी प्रकार ज्ञान सर्वत्र फैल जाता है, इस प्रकार वह समस्त शरीर के सुख दुःख आदि का भोग (अनुभव) करता है ।² ज्ञान के व्यापक होने के कारण कभी कभी एक काल में ही अनेक शरीरों को धारण करने में भी समर्थ होता है ।

1. Śribhāṣya II. 3.20, 23—25

2. Ibid. II. 3.26

अव्यक्तत्वं नाम घटपटादिग्राहिचक्षुराद्यग्राह्यत्वम् ॥६॥

‘Unmanifest’ means that it can not be apprehended by the sense-organs, which apprehend other things like pitcher, cloth etc.

अव्यक्त का अर्थ है : घड़ा वस्त्र आदि पदार्थों का प्रत्यक्ष कराने वाले नेत्र आदि इन्द्रियों द्वारा उसका ज्ञान नहीं होता है ।

**अचिन्त्यत्वं नामाचित्सजातीयतया चिन्तयितुमनर्ह-
त्वम् ॥१०॥**

‘Immaterial’ means that it cannot be thought of in the same way, as it is possible to think of matter.

अचिन्त्य का अर्थ है : जिस प्रकार अचित् पदार्थ का ज्ञान होता है, उस प्रकार आत्मा का ज्ञान नहीं होता ।

निरवयवत्वं नामावयवसमुदायानात्मकत्वम् ॥११॥

‘Partless’ means that it cannot be broken into parts, nor is it a whole consisting of parts.

निरवयव का तात्पर्य है कि यह आत्मा अवयव समुदाय रूप नहीं है ।

**निर्विकारत्वं नामाचिद्वद्विकारत्वेन विनैकरूपतयाऽवस्था-
नम् ॥१२॥**

‘Free from modification’ means that it is not a modification of matter. It exists uniformly in the same position for ever.

निर्विकार का अर्थ है कि यह आत्मा अचित्पदार्थों का विकार नहीं है तथा यह सदा एक रूप में विद्यमान रहती है ।

**एवं स्थितत्वाच्छस्त्राग्निजलवातातपप्रभृतिभिश्छेदनदहनक्ले-
दनशोषणादीनामयोग्यत्वम् ॥१३॥**

Having the above mentioned attributes, the soul cannot be cut by weapons, burnt by fire, made wet by water, and dried up by air or withered by the sunshine etc.³

आत्मा के उपर्युक्त स्वरूप के कारण ही उसे शस्त्रों से काटा नहीं जा सकता अग्नि से जलाया नहीं जा सकता, जल से भिगोया नहीं जा सकता तथा वायु एवं धूप आदि से सुखाया नहीं जा सकता³ ।

**आर्हता आत्मा देहपरिमाण इत्याहुः, तच्छ्रुतिविरुद्धम् ।
अनेकदेहान्परिशृङ्खलां योगिनां स्वरूपस्य शैथिल्यं च प्रस-
ज्येत ॥१४॥**

According to the Jaina view, the soul is considered co-extensive with the body. Firstly, such a view is against Śruti. Secondly, there are Yogins who take many bodies and in their case it will not be possible to understand the nature of the soul as held by them.⁴

जैन दर्शन में आत्मा का परिमाण देह के अनुसार ही स्वीकार किया जाता है किन्तु वह 'एषोऽणुरात्मा चेतसा वेदितव्यः'; तथा 'बालाणशतभागस्य शतधा कल्पितस्यच, भागो जीवः स विज्ञेयः' इत्यादि श्रुतियों के विरुद्ध है। साथ ही आत्मा को देहपरिमाण वाला मानने पर एक साथ अनेक शरीर को धारण करने वाले योगियों की आत्मा का स्वरूप (परिमाण) व्यवस्थित न हो सकेगा।⁴

ज्ञानाश्रयत्वं नाम ज्ञानस्याधारत्वम् ॥१५॥

'The basis of knowledge' means that it is the substratum of knowledge.

आत्मा को ज्ञानाश्रय कहने का तात्पर्य है कि वह ही ज्ञान का आधार है।

**आत्मा ज्ञानाधारो ज्ञानमात्रमिति चेत् ? अहं ज्ञानमित्येव
प्रतिसन्दधीत न त्वहं जानामीति ॥१६॥**

3. Gītā 2.24

4. Śribhāṣya. II. 2. 32-34

It may be asked, why soul is considered a substratum of knowledge and not knowledge itself? (As it is held in the Advaita Vedānta and Buddhism).

Reply : Had soul been knowledge itself, then the awareness would be, of the form 'I am knowledge' and not that of 'I know'. But the awareness is always in the form 'I know' etc. Thus, the soul is the substratum of knowledge, and not of the nature of knowledge. The awareness 'I know' is possible when knowledge is different from myself.

अहां प्रश्न हो सकता है कि आत्मा को ज्ञान का आधार न मानकर ज्ञान-स्वरूप क्यों न माना जाए ? जैसा कि अद्वैत वेदान्त एवं बौद्ध दर्शन में स्वीकार किया जाता है। इसका उत्तर यह है कि यदि आत्मा ज्ञान मात्र होता, तो उसे 'मैं ज्ञान हूँ' इत्यादि प्रतीति होती, 'मैं जानता हूँ' इत्यादि नहीं। क्योंकि, मैं जानता हूँ, इत्यादि प्रतीति तहोती है, अतः आत्मा ज्ञान का आधार है, ज्ञान स्वरूप नहीं।

ज्ञातेत्युक्तौ कर्ता भोक्ता चेत्युक्तः, कर्तृत्वभोक्तृत्वे ज्ञानावस्था विशेषौ ॥१७॥

While explaining the nature of soul, it is considered a knower, and that is why an agent (Kartā) and an enjoyer (Bhoktā), i.e. as an active and purposeful being, because both action and enjoyment are the special forms of knowledge itself.

आत्मा के स्वरूप का वर्णन करते हुए उसे ज्ञाता अर्थात् जानने वाला कहा गया है। इसीसे उसे कर्ता और भोक्ता भी समझना चाहिए, क्योंकि कर्तृत्व और भोक्तृत्व दोनों ही ज्ञानकी ही अवस्था विशेष हैं।

केचिद् गुणानामेव कर्तृत्वं नात्मनः इति वदन्ति, तदास्य शास्त्रवश्यत्वं भोक्तृत्वं च न स्यात् ॥१८॥

There are the followers of the Sāṃkhya system, who consider Sattva, Rajas and Tamas as being responsible for action and not the soul. But, this is not correct. When the soul is not active, then it is not possible to consider it to be that which acts according to the Śāstras and also as a purposeful being.

कुछ लोग (सांख्य शास्त्र के अनुयायी) सत्व रजस् और तमस् इन गुणों को ही कर्त्ता मानते हैं; आत्मा को नहीं; किन्तु यह उचित नहीं है। आत्मा को कर्त्ता न माननी पर उसे शास्त्रों के आधीन (कर्म करने वाला) एवं भोक्ता मानना भी संगत न हो सकेगा।

**सांसारिकप्रवृत्तिषु कर्त्तृत्वं न स्वरूपप्रयुक्तमपितु गुणसंसर्ग-
कृतम् । कर्त्तृत्वं चेश्वराधीनम् ॥१६॥**

The activity of the soul in worldly affairs is not due to its own nature; it is generated by its own contact with the Guṇas.⁵ Thus, the activity of the soul depends upon God and it is not free (or independent).⁶

वस्तुतः सांसारिक प्रवृत्तियों में उसका कर्त्तृत्व उसके निज स्वरूप के कारण न होकर गुणों के संसर्ग के कारण हुआ करता है⁵ ; तथा आत्मा का यह कर्त्तृत्व ईश्वर के आधीन रहता है, स्वतन्त्र नहीं।⁶

**ज्ञानाश्रयश्चेदयं शास्त्रेषु ज्ञानत्वेन कथन्निर्दिश्यते ? ज्ञानेन
विनाऽस्य प्रकाशात् ज्ञानस्य सारभूतगुणत्वेन निरूपकधर्मतया
तथा निर्दिश्यते ॥२०॥**

Question : If the soul is the substratum of knowledge and not of the nature of knowledge, then how is it regarded as knowledge itself in the Śāstras ?

Reply : Soul is not manifest without knowledge . Knowledge is its essential quality. The soul is identified only because of knowledge. Therefore, sometimes said to be knowledge, it is just the substratum of knowledge.

यहाँ सन्देह हो सकता है कि यदि आत्मा ज्ञानाश्रय है, ज्ञान स्वरूप नहीं, तो 'यो विज्ञाने तिष्ठन्, विज्ञानमयः, विज्ञानं यज्ञं तनुते' तथा 'ज्ञान स्वरूपमत्यन्तनिर्मलं परमार्थतः' इत्यादि श्रुतियों में उसे विज्ञानरूप क्यों कहा गया है ? किन्तु यह सन्देह

5. Ibid. II.3.33.

6. Ibid. II.3.40-41.

उचित नहीं है, क्योंकि ज्ञान अपने आश्रय में अन्य ज्ञान के बिना स्वतः प्रकाशित होता है, तथा वह आश्रयभूत आत्मा में सारभूत गुण के रूप में निर्विवाद रूप से स्वीकार किया जा सकता है, अतः निरूपक धर्म के कारण उसे आत्मा ज्ञान उच्युक्त श्रुतियों में ज्ञान स्वरूप कह लिया गया है।

नियाम्यत्वं नामेश्वरबुद्ध्यधीनसकलव्यापारत्वम् ॥२१॥

'Guided by God' means that all its activities are due to the will of God. Or, as all the activities of the body are guided by the soul, similarly, the entire souls are guided by the will of God.

आत्मा को 'नियाम्य' कहने का तात्पर्य है कि इसका समस्त व्यापार (कार्य) ईश्वर की बुद्धि के अधीन रहा करते हैं; अर्थात् जिस प्रकार शरीर के समस्त कार्य शारीरिक आत्मा की बुद्धि के अधीन रहते हैं, उसी प्रकार परमात्मा (ईश्वर) के शरीर-भूत आत्मा के समस्त कार्य शरीरी परमात्मा (ईश्वर) की बुद्धि के अधीन रहा करते हैं।

धार्यत्वं नाम तत्स्वरूपसङ्कल्पव्यतिरेकप्रयुक्तस्वसत्ताव्यतिरेकप्रोग्यत्वम् ॥२२॥

'Sustained by God' means that apart from the being and the will of God, it has no existence of its own. (It is a part of God. It is intimately related to God. It cannot exist independent of God. That is why God is considered to be the sustainer as well as the soul of the sustained.)

आत्मा को 'धार्य' इसलिए कहा जाता है कि ईश्वर की सत्ता और उसके संकल्प के अभाव में इसकी सत्ता का रहना सम्भव नहीं हो पाता। (लोक में जिस प्रकार शरीर के स्वरूप अथवा संकल्प की सत्ता शरीरी आत्मा के स्वरूप और संकल्प पर आश्रित रहती है, उसी प्रकार ईश्वर के शरीर भूत चित् (आत्मा) के स्वरूप और संकल्प का होना भी शरीरी ईश्वर के बिना सम्भव नहीं है, इसी कारण ईश्वर को धारक और चित् आत्मा को उसका धार्य कहा जाता है।)

**शेषत्वं नाम चन्दनकुसुमताम्बूलादिवत्तस्येष्टविनियोगार्ह-
त्वम् । इदं च गृहक्षेत्रपुत्रकलत्रादिवत्पृथक्स्थित्यादीनां योग्यं न
भवति । किन्तु शरीरवत्तदयोग्यं भवति ॥२३॥**

'Subservient to God' means that it has nothing of its own; just as sandal (wood), flower, betel etc. exist for the use of others, similarly, soul is all devotion to God with no interest of its own. The relation is not like ours with house, land, son, wife etc. that they can exist independently. Just as body cannot exist separately from the soul, similarly, the soul (Cit) cannot exist separately from God.⁷ (Because soul is the body of God.)

शेष का अर्थ है किसी भी प्रकार का अपना स्वार्थ न रखना, किन्तु दूसरे के उपयोग में आने के योग्य होना। जिस प्रकार चन्दन-पुष्प-पान आदि पदार्थ दूसरों के उपयोग में तो आते हैं, किन्तु इनका अपना कोई स्वार्थ नहीं रहता। उसी प्रकार यह चित्पदार्थ भी स्वार्थ के बिना ही इष्टसाधन में समर्थ है। किन्तु यह चेतन तत्त्व घर-खेत-पुत्र-स्त्री आदि के समान पृथक् स्थिति के योग्य नहीं है, शरीर के समान स्वतन्त्र रूप से स्थिति के योग्य नहीं है, अपितु शरीर के समान स्वतन्त्र रूप से स्थिति के अयोग्य ही है।⁷

आत्मस्वरूपं च बद्धमुक्तनित्यभेदेन त्रिविधम् । बद्धा इत्युच्यन्ते संसारिणः । मुक्ता निवृत्तसंसाराः । नित्या इत्युच्यन्ते कदापि संसारमप्राप्ताः शेषशेषाशनादयः ॥२४॥

The souls are of three kinds :

- (i) Souls in bondage (Baddha)
- (ii) Liberated Souls (Mukta)
- (iii) Souls which were never in bondage, i.e. eternal (Nitya).

Souls in bondage are those which remain in the process of transmigration. Liberated souls are those which have been released from the process of transmigration. Souls eternally free like Ādiśeṣa, Viṣvaksena and others (Garuḍa etc.) are those, which have never been involved in the process of transmigration.

स्वरूपतः आत्मा तीन प्रकार का है : बद्ध, मुक्त और नित्य अथवा नित्यमुक्त। जो आत्मा (चित्पदार्थ) संसार के जन्म मरण के प्रपञ्च में पड़े हुए है, वे बद्ध कहलाते हैं। जो संसार प्रपञ्च से निवृत्त हो चुके हैं, उन्हें मुक्त कहा जाता है; तथा जो

7. Ibid.

II.1.9.

शेष एवं शेषासन (सेनानी-कार्तिकेय) आदि, जो विष्णु की सेवा में निरन्तर संलग्न हैं, कभी सांसारिक बन्धन में नहीं पड़े हैं, वे नित्य या नित्यमुक्त कहे जाते हैं।

जलस्याग्निसंसृष्टस्थालीसंसर्गेण यथौष्ण्यशब्दादयो जायन्ते ।
तथाऽऽत्मनोऽचित्संबन्धेनाविद्या कर्मवासनारुचयो जायन्ते । अचि-
न्निवृत्तावविद्यादयो निवर्त्तन्त इति वदन्ति ॥२५॥

Just as water in the pot gets warm and makes sound (of boiling) when it comes in contact with fire, similarly, when the soul comes in contact with matter, it gets interested in Karma and Vāsanā (desire).⁸ When the soul is dissociated from the matter, then the Avidyā (ignorance) is inevitably removed.

जिस प्रकार पत्तीले (बटलोई) में रखे हुए जल में पत्तीले में होने वाले अग्नि के संसर्ग के कारण उष्णता एवं शब्द आदि उत्पन्न होते हैं, उसी प्रकार अचित् के संसर्ग से आत्मा में भी अविद्या कर्मवासना के प्रति एवं रुचि उत्पन्न होती है,⁸ तथा अचित् की निवृत्ति होने पर अविद्या आदि भी निवृत्त हो जाते हैं ? ऐसा कहा जाता है।

एते त्रयोऽपि प्रत्येकमनन्ताः ॥२६॥

All the three types of the souls are infinite in number (numerous).

उपर्युक्त तीनों प्रकार की आत्मा (चित् पदार्थ) संख्या में अनन्त है।

केचिदात्मभेदो नास्ति, आत्मैक एवेति वदन्ति । तत्पक्षे कस्यचित्सुखित्वकालेऽन्यस्य कस्यचिद् दुःखित्वं न स्यात् । तच्च देहभेदेनेति चेत् ? सौभरिशरीरेऽपि दृश्येत ॥२७॥

The Advaita Vedāntins hold that the soul is only one. This is not proper, because if the soul is one, then, if one is happy, no one should feel miserable. It may be argued that this is a possibility; though the soul is one, yet due to differences in bodies, happiness or pain is experienced differently. This is not correct. The fact of experiencing pain in one and pleasure in the other is not due to differences

in bodies but due to differences in souls, as in the case of many bodies of Saubhari.⁹

कुछ लोग (अद्वैत वेदान्ती) आत्मा में भेद न मानकर आत्मा एक ही है ऐसा स्वीकार करते हैं। किंतु आत्मा को एक मानने पर जब एक व्यक्ति सुख का अनुभव कर रहा है, उस स्थिति में दूसरे व्यक्ति को (अनुभव करने वाली आत्मा के एक होने के कारण) दुःख का अनुभव नहीं होना चाहिए। यदि यह कहा जाए कि आत्मा के एक होने पर भी शरीर(उपाधि) के भेद के कारण एक स्थान पर सुख का और अन्य दुःख का अनुभव होता है, तो वह उचित नहीं है; क्योंकि उस स्थिति से सौभरि के शरीर में भी अलग-अलग सुख-दुःख की अनुभूति होनी चाहिए; अतः शरीर भेद को एकत्र सुख और अन्यत्र दुःखानुभव का नियामक नहीं माना जा सकता।¹⁰

कश्चित्संसरति, कश्चिन्मुच्यते, कश्चिच्छिष्यः, कश्चिदाचार्य
इति च न स्यात्। विषमसृष्टिश्च नोपपद्यते। आत्मभेदमभिदध-
त्या श्रुत्या च विरोधः ॥२८॥

Moreover, some souls are in bondage, some are liberated, some are pupils and some teachers etc. This difference in the souls is not possible, if the soul is one. Besides, it is against Śruti.¹⁰ Thus, it is not proper to accept the soul as one.

इसी प्रकार आत्मा को एक मानने पर किसी का सांसारिक बन्धन में पड़े रहना और किसी का मुक्त होना; किसी का शिष्य होना और दूसरे का आचार्य (गुरु) होना आदि विषमता संभव न हो सकेगी। इसके साथ ही आत्मा के भेद का निरूपण करने वाली 'नित्यो नित्यानां चेतनश्चेतनानां एको बहूनां यो विदधाति कामान्'¹⁰ इत्यादि श्रुतियों से विरोध उत्पन्न होता है, अतः आत्मा को अभिन्न अर्थात् एक स्वीकार करना उचित नहीं है।

श्रुतिरौपाधिकं भेदमभिधत्ते इति न शक्यते वक्तुम्, मोक्ष-
दशायाम्भेदसत्त्वात्। तदानीं देवमनुष्यादिभेदानां च निवृत्तावात्म-
नां स्वरूपस्यात्यन्तसमतया केनापि प्रकारेण भेदकथनायोग्यत्वेऽपि

9. Ibid. IV. 2. The sage Saubhari assumed 50 bodies & married 50 daughters of King Mīndhātri.

10. Śvetāśvatara Up. VI. 13.

परिमाणुगुत्वाकाराणां साम्येऽपि स्वर्णकलशरत्नव्रीहिप्रभृतीनां
यथाभेदः सिध्यति, तथात्मस्वरूपभेदः सिद्धः । तस्मादात्मभेदः
स्वीकार्यः ॥२६॥

It cannot be accepted that the soul is one (and the difference is there due to limiting adjuncts as mentioned in the scriptures). The differences remain even at the stage of Mokṣa. Although at that stage, such differences as among diety, God, men etc. are removed and all the souls are alike. The essential nature of all the souls is similar during liberation. Still, the numerical difference persists there. Just as the gold (pitcher), jewels, corn etc., which have the same size, weight and form are distinguishable, similarly, there is distinction among the souls. Thus, it is justified to accept that the souls are different.

इस सन्दर्भ में यह मानना उचित न होगा कि श्रुतियों में औपाधिक अर्थात् उपाधिभेद से, भेद की चर्चा की गयी है, क्योंकि मोक्षदशा में भी आत्माओं में भेद विद्यमान ही रहता है। इस अवस्था में यद्यपि देव मनुष्य आदि भेद समाप्त हो जाने पर, सभी आत्माओं का स्वरूप अत्यन्त समान होने के कारण भेद का कवन करना संभव नहीं हो पाता, किंतु जिस प्रकार परिमाण गुत्त्व और आकार में साम्य रहने पर भी स्वर्णकलश रत्न एवं अन्न इत्यादि परस्पर भिन्न ही स्वीकार किये जाते हैं, उसी प्रकार आत्मा के स्वरूप में भी यथार्थतः भेद रहता ही है; अतः आत्मा में परस्पर भेद स्वीकार करना ही उचित है।

एतेषां लक्षणं शेषत्वसहितं ज्ञातृत्वम् । एतेषां ज्ञानं स्वरूप-
मिव नित्यं द्रव्यमजडमानदरूपञ्च ॥३०॥

All the three kinds of souls have the characterising attribute of being the knowers, while being dependent on God. The nature of the souls are substances, not unconscious (but conscious) and of the form of the bliss.

उपर्युक्त तीनों प्रकार की (संसारी, मुक्त और नित्यमुक्त) आत्माओं में शेषत्व सहित ज्ञातृत्व समान रूप से है। जिस प्रकार आत्मा का स्वरूप नित्य है, उसी प्रकार इसका ज्ञान भी नित्य है। साथ ही ये सभी प्रकार की आत्माएं द्रव्य हैं, जड़ता रहित अर्थात् चेतन एवं आनन्दस्वरूप हैं।

तर्हि ज्ञानस्वरूपयोः परस्परं वैलक्षण्यं किमिति चेत् ? स्वरूपं धर्मि सङ्कोचविकासानर्हं स्वव्यतिरिक्ताप्रकाशकम्, स्वस्मै स्वयं प्रकाशकमणु, ज्ञानं धर्मः संकोचविकासयोग्यं स्वव्यतिरिक्त-प्रकाशकं स्वस्मै स्वाप्रकाशमात्मने प्रकाशकं विभु च ॥३१॥

It may be asked, what is the difference between the essential nature and the attributive knowledge of soul ?

Reply : The essential nature of the soul is that it is qualified in character. It is not capable of undergoing changes. It cannot contract or expand. It cannot illumine anything other than itself. It is self-luminous and atomic. Knowledge is attributive in character. Knowledge can expand or contract. Knowledge cannot illumine itself, but, it reveals all objects other than itself for the soul. Knowledge reveals itself to the soul. Knowledge is universal.

यहां विचारणीय यह है कि आत्मा के ज्ञान और स्वरूप में क्या अन्तर है ? इसका उत्तर यह है कि-आत्मा का स्वरूप धर्मयुक्त (धर्मों) संकोच विकास रहित स्वयं भिन्न वस्तुओं का प्रकाशन न करने वाला, किन्तु स्वयं के लिए अपने स्वरूप को प्रकाशित करने वाला तथा अणु है, जबकि ज्ञान धर्म है (धर्मों नहीं), इसमें संकोच एवं विकास दोनों ही संभव हैं, यह स्वयं से भिन्न पदार्थों को ही प्रकाशित करता है, किन्तु स्वयं के लिए स्वयं को प्रकाशित नहीं कर पाता; हां आत्मा के लिए समस्त पदार्थों को प्रकाशित करता है, तथा विभु है।

तत्र केषाञ्चिज्ज्ञानं सदा विभु । केषाञ्चिज्ज्ञानं सदा अविभु । केषाञ्चिज्ज्ञानं कदाचिद् विभु ॥३२॥

For some people knowledge is always universal. For some people knowledge is always non-universal, and for some people knowledge is occasionally universal.

कुछ लोगों का ज्ञान सदा विभु है, कुछ का सदा अविभु है, तथा कुछ का कभी विभु और कभी अविभु है।

ज्ञानं नित्यं चेन्मम ज्ञानमुत्पन्नं नष्टमिति व्यवहारः कथमिति चेत् ? इन्द्रियद्वारा प्रसृत्यविषयागृह्णाति निवर्त्तते इत्यतः

स्तथाव्यवह्रियते । इदमेकमपि नानात्वेन भासते प्रसरण-
भेदेन ॥३३॥

If knowledge is eternal, then how is it said, that knowledge is produced and knowledge is destroyed in me, etc. ?

Reply : Knowledge functions through the operation of the senseorgans. It (knowledge) apprehends the objects and also refrains from apprehending the same, only because of the sense organs. Therefore, no mistake arises. The knowledge is always in one-one correlation, i.e. one soul has one knowledge. In one soul knowledge appears in different forms, because it can expand and also it can contract (through the operation of the different senses).

यहां यह प्रश्न हो सकता है कि आत्मा का ज्ञान यदि नित्य है, तो अमुक ज्ञान उत्पन्न हो गया, अमुक ज्ञान नष्ट हो गया इत्यादि व्यवहार कैसे होता है ? इसका उत्तर यह है कि ज्ञान कभी इन्द्रियों के द्वारा विकसित होकर विषयों को ग्रहण करता है और कभी इन्द्रियों से असम्बद्ध होने पर संकुचित होकर विषयों का ग्रहण नहीं करता, इसी आधार पर ज्ञान के नित्य होने पर भी वह उत्पन्न होता है इत्यादि व्यवहार किया जाता है । यह ज्ञान प्रत्येक आत्मा में एक-एक ही रहता है, किन्तु उसके प्रसार और संकोच के कारण कभी-कभी वह एक आत्मा में ही भिन्न-भिन्न रूप से प्रतीत होता है ।

द्रव्यत्वं कथमिति चेत् ? क्रियागुणानामाश्रयत्वाच्च द्रव्य-
भवति । अजडत्वं चेतुषुप्तिमूर्च्छाऽऽदिषु कुतो न प्रकाशत इति
चेत् ? प्रसरणभावान्न प्रकाशते ॥३४॥

How is the qualifying knowledge included among the substances ?

Knowledge is the basis of activities and qualities and is not unconscious; therefore it is considered a substance. If knowledge is by nature not-unconscious, then, it should be there in the state of deep sleep and swoon etc. ?

Reply : The consciousness or knowledge is not there in the abovementioned states because there is no expansion of knowledge in these states.

ज्ञान द्रव्य है, क्योंकि द्रव्य का लक्षण है : क्रिया एवं गुणों से युक्त होना । यह क्योंकि क्रिया और गुणों का आश्रय है साथ ही जड़ नहीं है, अतः वह द्रव्य है । यहां प्रश्न हो सकता है कि यदि ज्ञान अजड़ है, तो सुषुप्ति और मूर्च्छा आदि के समय उसकी (चेतना की) प्रतीति क्यों नहीं होती, इसका उत्तर है : उसके प्रसरण का अभाव, अर्थात् उस समय ज्ञान का प्रसार नहीं होता, अतः सुषुप्ति अथवा मूर्च्छा के समय में चेतना की प्रतीति नहीं होती ।

आनन्दरूपत्वं नाम ज्ञानस्य स्वप्रकाशावस्थायामनुकूलत्वम् । विषयशस्त्रादि प्रकाशनावसरे प्रतिकूलत्वस्य हेतुर्देहात्मभ्रमादयः । ईश्वरात्मकत्वात्सर्वेषाम्पदार्थानामानुकूल्यमेव स्वभावः । प्राति-
कूल्यमौपाधिकम् । अन्यदानुकूल्यं स्वाभाविकं चेत् ? कस्यचित्कुत्र-
चित्कालदेशयोरनुकूलानि चन्दनकुसुमादीनि, देशान्तरे कालान्तरे
तस्यैव तद्देश एव तत्काल एवान्यस्य प्रतिकूलानि न स्युः । ॥३५॥

'Knowledge is of the form of bliss' means that when knowledge manifests, it appears desirable. When a person is poisoned and he is hurt with a weapon, only his body is hurt and not his soul. In this case knowledge becomes undesirable. It is due to illusion that one mistakes the body for the soul. (Due to such illusions knowledge appears undesirable.)

The soul of all the substances is God. (Knowledge is a substance and therefore its soul is also God.) All the substances have an essential nature and also accidental qualification (due to superimposition). They are desirable because of the former, and undesirable because of the latter. If any other qualification (besides being the Lord as the soul of all) is their essential nature, then, Sandal, flowers etc. should always be desirable to any person at any time and at any place. But, this is never so. Such things which are desirable to one person at a particular time and at a particular place become undesirable to him at a different time and different place or become desirable to a different person simultaneously.¹¹

ज्ञान आनन्द स्वरूप है, इसका अर्थ है : ज्ञान प्रकाशावस्था में अनुकूल प्रतीत होता है। विषय अथवा शस्त्र आदि के प्रकाशन के अवसर पर उसकी प्रतिकूलता की प्रतीति (आत्मा के लिए नहीं अपितु देह के लिए होती है तथा) देह और आत्मा के विषय में भ्रम आदि के कारण होती है। वस्तुतः समस्त पदार्थ ईश्वरत्मक हैं, अतः अनुकूलता ही उनका स्वभाव है, जहाँ कहीं भी प्रतिकूल रूप से उनकी प्रतीति होती है, वह उपाधिभेद के कारण होती है। चन्दन-पुष्प आदि में समयविशेष में अनुकूलता स्वाभाविक है। यह स्वीकार करना उचित नहीं है, क्योंकि एक व्यक्ति को जिस समय चन्दन आदि अनुकूल प्रतीत होते हैं, उसी समय अन्य व्यक्ति को वही प्रतिकूल प्रतीत होते हैं। इसी प्रकार किसी स्थान विशेष में एक व्यक्ति को वे अनुकूल प्रतीत होते हैं, तो दूसरे व्यक्ति को वे ही प्रतिकूल प्रतीत होते हैं। यदि देश अथवा काल भेद से इनमें अनुकूलता स्वाभाविक होती तो प्रत्येक व्यक्ति को उस देश अथवा उस काल में समान रूप से अनुकूलता अथवा प्रतिकूलता की प्रतीति होनी चाहिए, किन्तु ऐसा नहीं होता; अतः इनमें किसी काल में अथवा स्थान में अनुकूलता स्वाभाविक नहीं मानी जा सकती।¹¹

एवं चित्तस्ववेषकथनम् समाप्तम् ।

11. Śrībhāṣya III.2.12.

अचित्प्रकरणम्

अचिज्ज्ञानशून्यं विकारास्पदम् । इदं शुद्धसत्त्वं मिश्रसत्त्वं
सत्त्वशून्यं चेति त्रिविधम् ॥३६॥

Non-sentient things (Acit) are called matter. Matter is always devoid of knowledge. All changes take place in matter. It is of three kinds, namely, Pure Sattva (Śuddha Sattva), Mixed Sattva (Miśra Sattva), and absence of Sattva (Sattva Śūnya).

अचित् वह पदार्थ है, जिसमें ज्ञान का सर्वथा अभाव रहता है, समस्त विकार इसमें ही हुआ करते हैं । यह तीन प्रकार का है : शुद्धसत्त्व, मिश्रसत्त्व और सत्त्व शून्य ।

तत्र शुद्धसत्त्वं नाम रजस्तमोऽमिश्रकेवलसत्त्वं नित्यं ज्ञाना-
नन्दजनकं कर्मणा विना केवलभगवदिच्छया विमानगोपुरमण्डप-
प्रासादादिरूपेण परिणतं निरवधिकतेजोरूपं नित्यमुक्तरीश्वरेण
च परिच्छेत्तुमशक्यमत्यद्भुतं वस्तु ॥३७॥

Of these, pure Sattva is unalloyed or Śuddha Sattva. It is free of Rajas and Tamas. Only Sattva is there. It is eternal. It gives rise to knowledge and bliss. It finds expression in the form of towers, halls, mansions etc. (Vimān, Gopura and Prāsada etc.) only due to the will of God and not due to Karmas. Its form is that of infinite light and its experience is to be had by the eternal, free souls and the emancipated souls, and also by God, Himself.¹²

12. Kaṭhopanīṣad II.2.10.

इनमें से शुद्धसत्त्व वह है, जहाँ रजस् और तमस् का मिश्रण नहीं है, केवल सत्त्व मात्र है। यह नित्य है, साथ ही ज्ञान और आनन्द का उत्पादक है। यह कर्म के बिना ही केवल भगवान् की इच्छा मात्र से विमान गोपुर-प्रासाद आदि के रूप में परिणत होता है। असीम तेजोरूप इस अद्भुत वस्तु सत्त्व के परिमाण आदि का ज्ञान नित्य मुक्त आत्माओं द्वारा ही नहीं ईश्वर के द्वारा भी किया जाना सम्भव नहीं है।¹²

केचनैतज्जडं वदन्ति, केचिदजडं वदन्ति ।

अजडत्वे नित्यानां मुक्तानामीश्वरस्य च ज्ञानेन विना स्वयमेव प्रकाशते । संसारिणां न भासते ॥३८॥

Some consider it unconscious and others consider it to be conscious. Here, unconscious implies to be non-luminous. If it is conscious or luminous, then, those souls which are ever free, the souls which are emancipated and God must experience it, without knowledge. But, the worldly beings or those who are in the process of birth and death do not experience it.

इस शुद्धसत्त्व को कुछ लोग जड़ कहते हैं और कुछ अजड़। यहाँ जड़ का तात्पर्य है स्वयं प्रकाश रहित होना। जब उसे अजड़ कहा जाता है, तो केवल इसलिए कि वह मुक्त आत्माओं और ईश्वर को ज्ञान के बिना ही स्वयं प्रकाशित होता है, किंतु संसारी जनों को उसका अवभासन (प्रकाश) नहीं होता।

आत्मनोज्ञानाच्च भेदः कथमिति चेत् ? अहमित्यभानात्, शरीरादिरूपेण परिणामात्, विषयैर्विना भानात्, शब्दस्पर्शादि-मत्त्वाच्च भिद्यते ॥३९॥

Being conscious, it is different from the individual soul and from knowledge. The difference arises because, (i) in Śuddha Sattva the ego or 'I' is not experienced, whereas ego is there in the soul, (ii) it (Śuddha Sattva) changes in the form of body whereas the soul and knowledge do not change, (iii) it (Śuddha Sattva) gets manifest of its own accord, without the help of the objects (unlike knowledge), and (iv) it has attributes such as sound, touch etc. which are absent in knowledge.

12. Kathopaniṣad II.2.10.

अजड होते हुए भी यह आत्मा और ज्ञान से भिन्न इसलिए है कि इसमें 'अहं-भाव' का भान नहीं होता, आत्मा में अहंभाव का भान होता है। यह शुद्धसत्त्व शरीर के रूप में परिणत होता है जबकि आत्मा में कोई परिणाम नहीं होता। विषयों के बिना भी इसमें प्रकाश होता है, जबकि आत्मा में प्रकाश के लिए विषयों का होना आवश्यक है, इसमें शब्द स्पर्श आदि गुण हैं, आत्मा में नहीं। इस प्रकार शुद्ध सत्त्व आत्मा से सर्वथा भिन्न है।

मिश्रसत्त्वं नाम सत्त्वरजरतमोभिस्त्रिभिर्बुधतो ऽद्वचेतनानां
ज्ञानानन्दयोस्तिरोधायको विपरीतज्ञानजनको नित्यईश्वरस्य
क्रीडापरिकरः प्रदेशभेदेन कालभेदेन च सदृशासदृशविकारोत्पादकः
प्रकृत्यऽविद्यामायाऽपरतामाचिद्विशेषः ॥४०॥

Mixed Sattva is non-sentient. There is a mixture of Sattva, Rajas and Tamas in this. It is the cause of distraction from right knowledge for the worldly people and they are eluded due to it. (It produces knowledge of a perverse kind). It is eternal (neither it is born, nor it dies). It is the instrument of the sport (Līlā) of God. According to the difference in place and time it produces similar and dissimilar changes. This non-sentient mixed Sattva or Acit is also called nature (Prakṛti), ignorance (Avidyā) and illusion (Māyā) etc.

मिश्रसत्त्व वह अचेतन पदार्थ है, जिसमें सत्त्व रजस् और तमस् का मिश्रण रहा करता है। इसके कारण ही संसारी जीवों का ज्ञान तिरोहित हो जाता है और उन्हें विपरीत ज्ञान होने लगता है। यह नित्य है, अर्थात् न इसकी उत्पत्ति होती है और न विनाश। यह ईश्वर की लीला का साधन है, तथा स्थान और समय के भेद से सदृश और असदृश विकारों को उत्पन्न करता है, इस अचित् पदार्थ विशेष को ही प्रकृति अविद्या तथा माया आदि नामों से स्मरण किया जाता है।

प्रकृतिरित्युच्यते विकारोत्पादकत्वात् । अविद्या ज्ञानविरो-
धित्वात् । माया विचित्रसृष्टिकरत्वात् ॥४१॥

It is called Prakṛti because it is responsible for all change (in the worldly matters). It is called Avidyā, as it is opposed to knowledge. It is called Māyā (or wonder) as it is the originator of the wonderful creation.

इसे प्रकृति इसलिए कहा जाता है कि समस्त विकारों (सांसारिक पदार्थों) का उत्पादक यही है। ज्ञान विरोधी होने के कारण इसे अविद्या नाम दिया जाता है, तथा विचित्र सृष्टि का उत्पादक होने से माया भी कहा जाता है।

**इदं वर्द्धमानं पञ्चविषय-पञ्चज्ञानेन्द्रिय-पञ्चकर्मेन्द्रिय
पञ्चभूतानि । अत्रप्राणनाप्रकृतिर्महदहंकारमनांसीत्युक्तप्रकारेण
चतुर्विंशतितत्त्वरूपम् ॥४२॥**

Where there is Udreka (a special kind of disturbance) in the mixed Sattva, then, there originate five potent objects of sense, (or five forms), five sense-organs, five motor-organs and five elements (Mahābhūtas) and Mahat, Ahaṁkāra and Manas. The first principle is Prakṛti, which is ever with the soul, when it is in bondage. Thus, these are the twenty-four Tattvas.¹³

इसी मिश्रसत्त्व नामक अचित् पदार्थ में उद्रेक (विशेष प्रकार का परिवर्तन) होने पर पाँचविध विषय, पाँच ज्ञानेन्द्रियाँ, पाँच कर्मेन्द्रियाँ तथा पाँच महाभूतों की उत्पत्ति होती है। इसमें ही संसार दशा में आत्मा से नित्य संसक्त रहने वाली प्रकृति महत्तत्त्व, अहंकार और मन तथा पूर्वोक्त पाँच विषय, पाँच ज्ञानेन्द्रियाँ पाँच कर्मेन्द्रियाँ एवं पाँच महाभूत ये बीबीस तत्त्व स्वीकार किये जाते हैं।¹³

**अत्र प्रथम तत्त्वम्प्रकृतिः । अस्य चाविभक्ततमो विभक्त-
तमोऽक्षरमिति चावस्था विशेषाः सन्ति ॥४३॥**

Prakṛti has got three special stages—Avibhakta-tamas, Vibhakta-tamas and Akṣara.

13. Sāṁkhya Darśana I.1.61.

इनमें से प्रथम तत्त्व प्रकृति है; अविभक्ततम, विभक्ततम तथा अक्षर इसकी ही तीन अवस्था विशेष हैं।

**अस्या गुणवैषम्येण महदादिविकारा जायन्ते । गुणाः सत्त्व-
रजस्तमांसि, एते प्रकृतेः स्वरूपानुबन्धिनस्वभावाः प्रकृत्यवस्था-
यामनुद्भूता भवन्ति ॥४४॥**

With the inequality in the Guṇas, the modifications like Mahat etc. are produced. The Guṇas are Sattva, Rajas and Tamas. These three Guṇas constitute its form and they are the essential nature of Prakṛti. In nature they remain in an unmanifest form but in case of change (evolution) they get manifest.¹⁴

इसके गुणों में विषमता के कारण महत्त्व आदि विकार उत्पन्न होते हैं। ये गुण हैं : सत्त्व, रजस् और तमस् । ये तीनों ही प्रकृति के स्वरूप भूत उसके स्वभाव हैं, जो प्रकृति अवस्था में अनुद्भूत (अप्रगट) रूप में रहा करते हैं, किन्तु विकार की दशा में भी उद्भूत (प्रगट) हो जाते हैं।¹⁴

**सत्त्वं ज्ञानमुखे तदुभयसंज्ञं च जनयति, रजो राग तृष्णा-
सङ्गान् कर्म सङ्गं च जनयति, तमो विपरीतज्ञानमनवधानमालस्यं
निद्रां च जनयति ॥४५॥**

Sattva gives rise to knowledge and pleasure and also a desire for the combination of both. Rajas gives rise to attachment to sexual desire and desire for the objects of the senses and also the desire for meeting son, friend etc. Tamas gives rise to illusion, lack of concentration, laziness and sleep.

इनमें से सत्त्व ज्ञान एवं सुख तथा दोनों के सङ्ग को उत्पन्न करता है। रजस् राग अर्थात् स्त्री और पुरुषों में परस्पर कामना, तृष्णा अर्थात् शब्द आदि समस्त विषयों की कामना, तथा सङ्ग अर्थात् पुत्र मित्र आदि से मिलने की कामना आदि को उत्पन्न करता है। तमस् विपरीत ज्ञान, अवधान (एकाग्रता) का अभाव आलस्य और निद्रा को उत्पन्न करता है।

एतेषां साम्यदशायां विकाराः समा अस्पष्टाश्च भवन्ति,
वैषम्यदशायां विकाराः विषमाः स्पष्टाश्च भवन्ति ॥४६॥

When these Guṇas are in an equilibrium, the changes due to these are equal and unmanifest and when they are in unequal proportions, their changes or the combination of the Guṇas are unequal and clear (or they become manifest and are open to cognition by perception and inference).

इन गुणों की साम्य दशा में होने वाले विकार सम और अस्पष्ट हुआ करते हैं, तथा इनकी विषम दशा में होने वाले विकार विषम एवं स्पष्ट होते हैं ।

विषमविकारेषु प्रथमविकारो महान् । अयं सात्त्विक राजस
तामसभेदेन त्रिविधोऽध्यवसायजनकः ॥४७॥

Of the changes in the unequal state of the Guṇas, Mahattattva is the first evolute. This is also called the Buddhi or Adhyavasāya. Mahattattva (intellect) is of three kinds—Sāttvika, Rājasa and Tāmāsa. Accordingly, it produces the determinate knowledge or the Buddhi of three kinds.

विषम दशा में होने वाले इसके विकारों में प्रथम विकार महत्तत्त्व है । (इसे ही बुद्धि अथवा अध्यवसाय कहा जाता है ।) यह महत्तत्त्व सात्त्विक राजस और तामस भेद से तीन प्रकार का है, तथा उससे उक्त प्रकार से ही त्रिविध अध्यवसाय (निश्चयात्मक ज्ञान) की उत्पत्ति होती है ।

अतो वैकारिकतैजसभूतादिभेदेन त्रिविधोऽहंकारो जायते ।
अहंकारोऽभिमानहेतुः ॥४८॥

From Mahat originates Ahaṁkāra. It (Ahaṁkāra) is of three kinds—Vaikārika, Taijasa and Bhūtādi. From the Ahaṁkāra arises ego.

इसका (महत्तत्त्व का) विकार है : अहंकार । इसके तीन प्रकार हैं : वैकारिक-तैजस और भूतादि । इस अहंकार से ही अभिमान उत्पन्न होता है ।

अत्र वैकारिकाच् छ्रोत्रत्वक्चक्षुर्जिह्वाघ्राणरूपाणि ज्ञानेन्द्रियाणि पञ्च, वाक्पाणिपादपायूपस्थरूपाणि कर्मेन्द्रियाणि पञ्च, मनश्चेत्येकादशेन्द्रियाणि जायन्ते ॥४६॥

Of the above mentioned three kinds of Ahamkāra, from the Vaikārika (Ahamkāra) originate five sense-organs, namely, ear, skin, eye, tongue and nose, and the five motor-organs, namely, speech, hands, legs, the organs of generation and the organs of excretion, and Manas. (They are eleven in all.)

उपर्युक्त तीन अहंकारों में से वैकारिक अहंकार से श्रोत्र (श्रवणेन्द्रिय), त्वचा त्रेत्र, जिह्वा और घ्राण नामक पाँच ज्ञानेन्द्रियाँ; वाणी, हाथ, पैर, पायु और उपस्थ नामक पाँच कर्मेन्द्रियाँ, तथा ग्यारहवीं इन्द्रिय मन उत्पन्न होता है ।

भूतादेः शब्दतन्मात्रं जायते, अस्मादाकाशः स्पर्शतन्मात्रं जायते, तस्माद् वायुः रूपतन्मात्रं जायते, तस्मात्तेजो रसतन्मात्रं जायते, तस्मादापो गन्धतन्मात्रञ्च जायते तस्मात्पृथिवी जायते ॥५०॥

From the Bhūtādi Ahamkāra originates the subtle base of the sound (Śabdatanmātra). From this (Śabdatanmātra) originate ether (Ākāśa) and the subtle base of touch (Sparśatanmātra). From this (Sparśatanmātra) originate air and the subtle base of form (Rūpa) (Rūpatanmātra). From this (Rūpatanmātra) originate fire and the subtle base of taste (Rasatanmātra). From this (Rasatanmātra) originate water and the subtle base of odour (Gandhatanmātra), and from this (Gandhatanmātra) originates the earth (Pṛthvī).

भूतादि अहंकार से शब्दतन्मात्र उत्पन्न होता है, उससे आकाश और स्पर्शतन्मात्र उत्पन्न होता है । स्पर्शतन्मात्र से वायु और रूपतन्मात्र की उत्पत्ति होती है । रूपतन्मात्र से अग्नि और रसतन्मात्र की, रसतन्मात्र से जल एवं गन्धतन्मात्र की तथा गन्धतन्मात्र से पृथिवी की उत्पत्ति होती है ।

स्पर्शतन्मात्रप्रभृतीनि चत्वारि तन्मात्राण्याकाशप्रभृतीनां चतुरां

भूतानां कार्याणि वायुप्रभृतीनां चतुर्णाम्भूतानां कारणानि भवन्ति
इत्यपि वदन्ति ॥५१॥

Some scholars hold that Sparśatanmātra etc. (four Tanmātras) are the effect of the four Bhūtas, and Ākāśa etc. are the causes of the four Bhūtas—air etc., i.e. in the origin of Sparśatanmātra, alongwith Śabdatanmātra Ākāśa is also one of its causes. Like that, it is the effect of both Śabdatanmātra and Ākāśa. Similarly, Rūpatanmātra is the effect of Sparśatanmātra alongwith air, and Rasatanmātra is the effect of Rūpatanmātra alongwith fire and Gandhatanmātra is the effect of Rūpatanmātra alongwith water.

Like this, Sparśatanmātra, Rūpatanmātra, Rasatanmātra and Gandhatanmātra, respectively, are the effects of Ākāśa, air, fire and water, and are the causes of four Mahābhūtas, viz. air, fire, water and Pṛthvī, respectively.

(In Sāṃkhya, the origin of five Mahābhūtas is different than in this system. There, Ākāśa, air, fire, water and Pṛthvī originate from Śabda, Sparśa, Rūpa, Rasa, and Gandhatanmātras, respectively. The followers of the Viśiṣṭādvaita, though, accept similar names as those accepted in the Sāṃkhya system, yet, from the functional point of view, both the systems differ. According to this tradition, Bhūtādi-ahamkāra gives rise to Śabdatanmātra. Śabdatanmātra covers Bhūtādi-ahamkāra. From that Ākāśa originates. Śabdatanmātra gives rise to Sparśatanmātra also. Sparśatanmātra covering Ākāśa, produces air. From Sparśatanmātra, Rūpatanmātra originates also. Thereafter, Rūpatanmātra, covering air, produces fire. Alongwith it, from Rūpatanmātra originates Rasatanmātra. After that, Rasatanmātra, covering fire, produces water, and from Rasatanmātra originates Gandhatanmātra also. Again, Gandhatanmātra, covering water, produces earth i.e., Pṛthvī.

आचार्य लोगों की मान्यता है कि स्पर्शतन्मात्र आदि चार तन्मात्राएं आकाश आदि चार भूतों के कार्य तथा वायु आदि चार भूतों के कारण है। स्पर्शतन्मात्र की उत्पत्ति में शब्दतन्मात्र के साथ ही आकाश भी कारण है, इस प्रकार वह शब्दतन्मात्र और आकाश दोनों का कार्य है, इसी भाँति रूपतन्मात्र स्पर्शतन्मात्र के साथ वायु का, रसतन्मात्र रूपतन्मात्र के साथ अग्नि का, एवं गन्धतन्मात्र रूपतन्मात्र के साथ

जल का भी कार्य है। इस प्रकार स्पर्शतन्मात्र, रूपतन्मात्र रसतन्मात्र एवं गन्धतन्मात्र क्रमशः आकाश, वायु, अग्नि एवं जल इन चार महाभूतों के कार्य तथा वायु, अग्नि, जल एवं पृथिवी महाभूतों के क्रमशः कारण भी हैं, ऐसा स्वीकार किया जाता है।

[पञ्च महाभूतों की उत्पत्ति प्रक्रिया सांख्यदर्शन में इससे भिन्न है : वहाँ शब्द स्पर्श रूप रस एवं गन्ध तन्मात्राओं से क्रमशः आकाश, वायु, अग्नि, जल एवं पृथिवी की उत्पत्ति स्वीकार की जाती है। विशिष्टाद्वैत सम्प्रदाय की मान्यता सांख्यदर्शन में स्वीकृत नामावली से साम्य रखते हुए भी प्रक्रिया की दृष्टि से सर्वथा भिन्न है। इस परम्परा के अनुसार भूतादि अहंकार से शब्दतन्मात्र की उत्पत्ति होती है। शब्दतन्मात्र भूतादि अहंकार को आवृत कर लेते हैं, जिससे आकाश उत्पन्न होता है, साथ ही शब्दतन्मात्र से स्पर्शतन्मात्र की भी उत्पत्ति होती है। स्पर्शतन्मात्र आकाश को आवृत कर वायु को उत्पन्न करता है, साथ ही उससे (स्पर्शतन्मात्र से) रूपतन्मात्र की भी उत्पत्ति होती है। तदनन्तर रूपतन्मात्र वायु को आवृत कर अग्नि को उत्पन्न करता है, साथ ही उससे (रूपतन्मात्र से) रसतन्मात्र की उत्पत्ति होती है। उसके बाद रसतन्मात्र अग्नि को आवृत कर जल को उत्पन्न करता है, एवं रसतन्मात्र से गन्धतन्मात्र की उत्पत्ति होती है। पुनः गन्धतन्मात्र से आवृत जल से पृथिवी की उत्पत्ति होती है।]

नोट—यहाँ सांख्य दर्शन से अन्तर का कारण 'तन्मात्रा' इत्यादि श्रुति¹⁵ का सामञ्जस्य स्थापित करना प्रतीत होता है।

तन्मात्राणि भूतानां सूक्ष्मावस्थाः ॥५२॥

Tanmātras are the subtle stages of Mahābhūtas.

तन्मात्राएँ महाभूतों की सूक्ष्म अवस्थाएँ हैं।

अन्याभ्यामहंकारभ्यां स्वकार्यजनने राजसाहंकारः सहकारी भवति। सात्त्विकाहंकारः शब्दतन्मात्रादिपञ्चकं सहकार्यासाद्य श्रोत्रादिज्ञानेन्द्रियाणि पञ्च सृजति। तानि सहकार्यासाद्य वागादि कर्मेन्द्रियाणि पञ्च सृजति। सहकारिणं विना स्वयमेव मनः सृजतीति वदन्ति ॥५३॥

When Sāttvika and Tāmāsa Ahaṁkāra are in the process of producing an effect, then, Rājasa Ahaṁkāra is a co-operative cause (just as water is to a seed). Sāttvika Ahaṁkāra alongwith Śabdātān-mātra etc. as co-operative causes produces organs of knowledge, namely the ear etc.

¹⁵15, Taittirīyopaniṣad. 2.1.1.

It (Sāttvika Ahankāra) also gives rise to five motor organs beginning with speech (with the help of the ear etc. i.e. organ of hearing). It also creates Manas (mind).

जिस समय सात्त्विक एवं तामस अहंकार से उसके कार्यों की उत्पत्ति होती है, उस समय राजस अहंकार सहकारी कारण होता है। सात्त्विक अहंकार शब्द तन्मात्र आदि सहकारी कारणों को प्राप्तकर क्रमशः श्रोत्र आदि इन्द्रियों को उत्पन्न करता है, अर्थात् सात्त्विक अहंकार एवं शब्दतन्मात्र से श्रोत्र की, सात्त्विक अहंकार एवं स्पर्श तन्मात्र से त्वचा की, रूपतन्मात्र सहकारी सहित सात्त्विक अहंकार से नेत्र की, रस-तन्मात्र सहकारी सहित सात्त्विक अहंकार से रसना की तथा गन्धतन्मात्र सहकारी सहित सात्त्विक अहंकार से घ्राण की उत्पत्ति होती है। इसी प्रकार श्रोत्र, त्वचा, नेत्र, रसना और घ्राण इन ज्ञानेन्द्रियों को सहकारी कारण के रूप में प्राप्त करके सात्त्विक अहंकार क्रमशः वाक्, पाणि (हाथ), पाद (पैर) पायु एवं उपस्थ नामक कर्मेन्द्रियों की सृष्टि करता है, तथा सहकारी कारण के बिना ही सात्त्विक अहंकार से मन की सृष्टि होती है।

**केचिदिन्द्रियेषु कानिचिद्भूतकार्याणि इति वदन्ति । तच्छास्त्र-
विरुद्धम् । भूतान्याप्यायकानि ॥५४॥**

Some (followers of Nyāya-Vaiśeṣika) hold that ear, skin, eye, tongue and touch organs originate from Ākāśa, air, fire, water and earth. But, this belief is against the Śruti. The five elements (Mahābhūtas) are not the originators of these organs but they are their permanent objects in the form of support.

कुछ लोग (न्याय-वैशेषिक सम्प्रदाय के अनुयायी) इन्द्रियों (श्रोत्र, त्वचा चक्षु, रसना एवं घ्राण इन्द्रियों) को आकाश, वायु, अग्नि, जल और पृथिवी से उत्पन्न मानते हैं, किन्तु उनकी यह मान्यता एकादश मनश्चात्र देवा वैकारिकाः स्मृताः इत्यादि शास्त्र वचनों से विरुद्ध है। पञ्चमहाभूत इन इन्द्रियों के उत्पादक न होकर आप्यायक अर्थात् नियत विषय हैं।

**एतेषाम्मेलनं विना कार्यकरत्वाभावात्, यथा कश्चिन्मृदं
शर्करां जलं च मेलयित्वैकं द्रव्यं कृत्वा भित्तिं करोति, तथेश्वर
एतत्सर्वं मेलयित्वा तैरेकमण्डं सृजति ॥५५॥**

These five elements (Mahābhūtas) are unable to produce independently the effects. Thus, just as any mason, by mixing clay and water, makes a block to produce a solid wall, similarly, God by mixing all these creates Universe which is of the shape of an egg.

क्योंकि ये पांच महाभूत स्वतन्त्र रूप से कार्यों को उत्पन्न करने में असमर्थ हैं, अतः जिस प्रकार कोई कर्मकार मिट्टी और जल मिलाकर एक पिण्ड बनाकर दीवाल बनाता है, उसी प्रकार ईश्वर उन सबको मिलाकर उनसे एक अण्ड का निर्माण करता है।

**तथा चतुर्मुखं सृजति । अण्डमण्डकारणानि च स्वयमेव
सृजति । अण्डान्तर्गतवस्तूनि चेतनान्तर्यामी सन् सृजति ॥५६॥**

In that egg-shaped Universe īśvara creates a four-faced Brahmā, besides other causes like Mahat (intellect) etc. He creates other objects within the egg-shaped Universe. He is conscious and Antaryāmin; therefore, He becomes the internal ruler of all the souls.

उस अण्ड के अन्तर्गत ईश्वर चतुर्मुख ब्रह्मा की सृष्टि करता है, तथा महादि समूहरूप कार्य आदि की सृष्टि स्वयमेव करता है। अण्ड के अन्तर्गत उत्पन्न होने वाली वस्तुओं को भी वह इस कारण बना पाता है, क्योंकि वह चेतन और अन्तर्यामी है।

**अण्डानि चानेकानि चतुर्दशलोकयुक्तान्युत्तरोत्तरं दशगुणैरा-
वरणैः सप्तभिरावृतानीश्वरस्य क्रीडाकन्दुकस्थानीयानि जल-
बुद्बुदवदेककाले सृष्टानि ॥५७॥**

There are fourteen worlds and they are for God, just as a ball is for the individual to play with. They originate simultaneously like bubbles in water, and one after the other these eggs are covered with other eggs which are ten times bigger.

चौदह लोकों से युक्त अनेक अण्ड उत्तरोत्तर (एक दूसरे के ऊपर) दस गुने सात आवरणों से आवृत रहते हैं। ये जल में बुलबुले के समान एक साथ ही उत्पन्न होते हैं। ये चौदह लोक ईश्वर के लिए उसी प्रकार हैं, जैसे मनुष्य के लिए खेलने की गेंद। [इस आवरण की प्रक्रिया यह है कि भूमण्डल के मध्य में सुमेरु पर्वत है। उसका विस्तार पचास कोटि है। इसके सब ओर दस कोटि विस्तार वाली भूमि है। इस भूमि के

सब ओर दस गुना जल का विस्तार है, जल के सब ओर उससे दस गुना विस्तृत तेजःतत्त्व का आवरण है। तेजस् के सब ओर उससे दस गुना वायुतत्त्व का आवरण है। वायु के सब ओर उससे दसगुना विस्तृत आकाश का आवरण है, आकाश के सब ओर उससे दस गुना अहंकार का आवरण है, एवं अहंकार के चारों ओर उससे दस गुने महत्तत्त्व का आवरण है। इस प्रकार प्रत्येक आवरण पूर्व से दस गुना विस्तृत है, तथा कुल आवरण पृथिवी से लेकर महत् पर्यन्त सात हैं।]

भूतेष्वाकाशोऽवकाशहेतुः । वायुर्वहनादिहेतुः । तेजः पचनादि-
हेतुः । जलं सेचनपिण्डीकरणादिहेतुः । पृथिवीधारणादिहेतुरिति
वदन्ति ॥५८॥

Of these five elements (Bhūtas), ether (Ākāśa) gives space to all, air gives mobility, fire helps in digestion (cooking etc.), water is for irrigation, wetting and cementing or solidification, and earth bears all or it is the support of all.

इन पञ्चभूतों में आकाश सबको अवकाश (स्थान) प्रदान करता है, वायु वहन करता है, अग्नि पचाने आदि का कार्य करती है, जल सिंचन अथवा पिण्डीभाव आदि का हेतु है, तथा पृथिवी सबको धारण करती है।

श्रोत्रादिज्ञानेन्द्रियाणां पञ्चानां शब्दादिविषयपञ्चकग्रहणं
कृत्यम् । वागादिकर्मेन्द्रियाणां पञ्चानां विसर्गं आनन्द शिल्प-
गत्युक्तयः कृत्यम् । मनः एतेषां सर्वेषां समानम् ॥५९॥

Of the five organs of sense, beginning with the ear etc., their function is to comprehend the word etc. Regarding the five motor-organs beginning with speech, ear responds to the sound (word), skin to touch, eye to sight, tongue to taste and nose to smell. Similarly, in the motor-organs, sound produces speech, hands make the crafts etc., feet walk, excretory organs excrete and gratificatory organs enjoy. Mind is the cause of the function of all the above mentioned sense-organs and motor-organs.

श्रोत्र आदि पांच ज्ञान इन्द्रियों का कार्य शब्द आदि विषयों को ग्रहण करना है, अर्थात् श्रोत्र शब्द को त्वचा स्पर्श को, चक्षु रूप को, रसना रस को तथा घ्राण गन्ध को ग्रहण करती है। इसी प्रकार कर्मेन्द्रियों में वाणी का कार्य शब्द का उच्चारण

करना, हाथ का काम शिल्प आदि रचना, पैर का कार्य गति, पायु का कार्य मल का विसर्जन तथा उपस्थ का कार्य आनन्द ग्रहण है। मन उपयुक्त सभी ज्ञानेन्द्रियों एवं कर्मेन्द्रियों के कार्य करने में समान रूप से कारण है।

आकाशादिभूतानां शब्दादयोगुणाः । गुणविनिमयः पञ्चीकरणेन । आकाशे नैर्मल्यप्रतीतिरपि तेनैव ॥६०॥

The attributes of the Ākāśa etc. are five Bhūtas, i.e. word etc. The chief attribute of Ākāśa is sound, air is touch, fire is form, water is taste, and earth is smell. The distribution of the attributes in the five Mahābhūtas is according to the function of the Pañcikaraṇa. The appearance of blue in the sky is also due to the action of the Pañcikaraṇa.

आकाश आदि पांच महाभूतों के गुण शब्द आदि हैं। अर्थात् आकाश का प्रधान गुण शब्द, वायु का स्पर्श, अग्नि का रूप, जल का रस तथा पृथिवी का गन्ध है। इन पाँचों महाभूतों में गुणों का विनिमय पञ्चीकरण प्रक्रिया द्वारा होता है। आकाश में नीलिमा की प्रतीति भी इसी कारण (पञ्चीकरण के कारण) होती है।

पूर्वपूर्वतन्मात्रसहितैरेवोत्तरोत्तरतन्मात्रैः स्वस्वगुणोत्पादनाद् गुणाधिक्यं जायते, इत्यपि वदन्ति ॥६१॥

The excess of attributes in Ākāśa, air, fire, water and earth, respectively, is there, because these Tanmātras are the effects of previous Tanmātras, or the cause of there being maximum of attributes in earth (Pṛthvī) is that because Pṛthvī is produced from water covered by Gandhatanmātra, which is itself caused by Rasatanmātra. In the same way, water is produced from fire, covered by Rasatanmātra, which is caused by Rūpatanmātra. The fire is produced from air covered by Rūpatanmātra, which is caused by Sparśatanmātra. And, air originates from Ākāśa (ether) covered by Sparśatanmātra which is produced from Śabdatanmātra. In this way, all the preceding subtle elements (Tanmātras) are the causes of the succeeding elements (Mahābhūtas) and the effects are produced. This is the reason that leads to the excessive attributes in the following Mahābhūtas. This is, thus, held by the Great teachers.

आकाश, वायु, अग्नि, जल और पृथिवी में क्रमशः गुणों की अधिकता का कारण इनके कारणभूत तन्मात्राओं में पूर्व-पूर्व तन्मात्राओं का भी कारण के रूप में होना है। अर्थात् पृथिवी में सर्वाधिक गुण होने का कारण यह है कि पृथिवी की उत्पत्ति गन्ध-तन्मात्रा से आवृत जल से होती है, जिसका कि कारण रसतन्मात्र है। इसी प्रकार जल की उत्पत्ति रसतन्मात्र से आवृत अग्नि के द्वारा होती है, जिसका कि कारण रूपतन्मात्र; अग्नि की उत्पत्ति रूपतन्मात्र से आवृत वायु से होती है, जिसका कि कारण स्पर्शतन्मात्र है, एवं वायु की उत्पत्ति स्पर्शतन्मात्र से आवृत आकाश से होती है, जिसका कि कारण शब्दतन्मात्र है। इस प्रकार पूर्व-पूर्व सभी तन्मात्राएँ परस्परया उत्तरोत्तर महाभूत का कारण है। यही कारण है कि उत्तरोत्तर महाभूत में अधिक गुण होते जाते हैं, ऐसी आचार्यों की मान्यता है।

**सत्त्वशून्यं कालः । अयञ्च प्रकृतिप्राकृतानाम्परिणामहेतुः
कलाकाष्ठादिरूपेण परिणतो नित्यईश्वरस्य क्रीडापरिकरः
शरीरञ्च ॥६२॥**

In Sattva Śūnya, the word 'Sattva' indicates Sattva, Rajas and Tamas. Sattva Śūnya is that in which there is absence of Sattva, Rajas and Tamas. Such is the 'Time'. Time (Sattva Śūnya) is responsible for change in nature and its evolutes. Time is subdivided into hours, minutes, seconds etc.¹⁶ Time is the instrument for God's sport and it is His body. It is eternal.

सत्त्वशून्य पद में सत्त्वपद सत्त्व रजस् और तमस् का उपलक्षण है। अतः सत्त्व शून्य का अर्थ है, वह पदार्थ : जिसमें सत्त्व रजस् और तमस् तीनों ही गुण नहीं हैं। ऐसा पदार्थ है 'काल'। यह काल (सत्त्वशून्य) ही प्रकृति और उससे उत्पन्न होने वाले पदार्थों में परिवर्तन (परिणाम) का हेतु है। कला काष्ठा¹⁶ (घण्टा-मिनट-सेकेण्ड) आदि के रूप में विभाजित होकर यह काल नित्य ईश्वर का क्रीडासाधन तथा शरीर है।

16. 15 Nimeṣas = 1 Kāṣṭhā, 30 Kāṣṭhās = 1 Kalā, 30 Kalās = 1 Muhūrta, 30 Muhūrtas = 1 Māsa (Month) or 2 Pakṣās, 12 Māsas = 1 Varṣa (Year).

**अन्यौ द्वावचित्पदार्थौ ईश्वरस्यात्मनश्च भोग्यभोगोपकरण-
भोगस्थानानि भवन्ति ॥६३॥**

The other two kinds of non-sentient things (Acit), i.e. Śuddha Sattva and Miśra-Sattva, are the places of God's and soul's enjoyment and these are also the instruments necessary for His enjoyment and also places of enjoyment for the souls of the individuals.

अन्य दोनों अचित्पदार्थ शुद्धसत्त्व और मिश्रसत्त्व ईश्वर और आत्मा के भोग्य, भोग के साधन तथा भोग के स्थान होते हैं ।

**भोग्या विषयाः, भोगोपकरणानि चक्षुरादिकरणानि, भोग-
स्थानानि चतुर्दशभुवनानि समस्तदेहाश्च ॥६४॥**

'Bhogyā' means objects of enjoyment. 'The means of enjoyment' means organs, such as eyes etc. And, 'the places of enjoyment' are 14 Bhuvanas (universes) and all the bodies.

यहाँ भोग्य का अर्थ है : विषय, भोगसाधन (उपकरण) का अर्थ है : चक्षु-
आदि इन्द्रियाँ और भोगस्थान का तात्पर्य है : चौदह भुवन तथा समस्त देह ।

**अत्र पूर्वाचितोऽधःसीमास्ति, ऊर्ध्वं परितश्च तन्नास्ति ।
मध्यमाचितः परितोऽधश्च सीमा नास्ति, उपर्यस्ति । कालः
सर्वत्राविशेषेण तिष्ठति ॥६५॥**

Of the three kinds of Acit, the first or the Śuddha-Sattva has the lower limit but no upper limit and no limit in the four directions. And, the middle one or the Miśra-Sattva has the upper limit but no lower limit or no limit in the four directions. The last one, Sattva-Śūnya (Kāla) has no limit and it is omnipresent.

इन तीनों अचित् पदार्थों में प्रथम अर्थात् शुद्धसत्त्व की अधः (नीचे की) सीमा तो है, किन्तु ऊपर और चारों ओर की कोई सीमा नहीं है, तथा मध्यम चित् अर्थात् मिश्रसत्त्व की ऊपर की सीमा है, किन्तु नीचे और चारों ओर की कोई सीमा नहीं है । अन्तिम अचित् सत्त्वशून्य अर्थात् काल की कोई सीमा नहीं है, वह सर्वत्र समान रूप से विद्यमान रहता है ।

कालश्च परमपदे नित्योऽन्यत्रानित्य इति वदन्ति ॥६६॥

Time is eternal transcendently (in the Highest Abode), but empirically it is non-eternal.

काल परम पद में नित्य तथा अन्यत्र अर्थात् लोक व्यवहार में अनित्य है ।

केचित्कालो नास्तीत्याहुः, प्रत्यक्षेणागमेन च सिद्धत्वात्तथा
वक्तुं न शक्यते ॥६७॥

According to some philosophers (Bauddhas) there is nothing like 'time'. But, time cannot be rejected, firstly, because it is open to perception, and, secondly, because it is accepted in the scriptures.

कुछ दार्शनिकों (बौद्धों) के अनुसार काल नाम का कोई पदार्थ नहीं है, किन्तु प्रत्यक्ष प्रमाण द्वारा उसकी प्रतीति तथा शास्त्रों में उसका प्रतिपादन होने से उसे अस्वीकार नहीं किया जा सकता ।

बहवो दिगिति विलक्षणमेकं द्रव्यमस्तीति वदन्ति । अनेक-
हेतुभिराकाशादावन्तर्भावसम्भवात्तदपि न युक्तम् ॥६८॥

Many philosophers (of the Vaiśeṣika system—Kaṇāda etc.) consider direction to be an independent substance. But, this is not correct. Because of many reasons it can be included in Ākāśa etc.; when direction is included in Ākāśa etc., then, there is no need to consider it as a separate substance.

अनेक आचार्य (वैशेषिक सम्प्रदाय के आचार्य कणाद आदि) दिशा को एक स्वतन्त्र द्रव्य स्वीकार करते हैं, किन्तु वह उचित नहीं है, क्योंकि अनेक हेतुओं द्वारा आकाश आदि में उसका अन्तर्भाव किया जा सकता है, अर्थात् आकाश आदि में अन्तर्भाव होने से दिशा को आकाश आदि से भिन्न द्रव्य मानने की आवश्यकता नहीं रह जाती ।

केचिदावरणाभाव आकाश इति वदन्ति । भावत्वेन भानात्त-
तदपि न युक्तम् ॥६९॥

Some (Buddhist) thinkers hold that the lack of covering is Ākāśa. But, this is not correct, as it is known as an object, or, as it has a positive form.¹⁷

कुछ (बौद्ध) आचार्यों का विचार है कि आवरण का अभाव ही आकाश है, किन्तु यह कहना उचित नहीं है, क्योंकि उसकी प्रतीति भाव के रूप में होती है।¹⁷

**परे केचिदमुन्नित्यं निरवयवं विभुमप्रत्यक्षमाहुः । भूतादेरुत्प-
त्तेरहंकारादावभावाच्छब्दस्पर्शादिमत्त्वाच्चक्षुर्विषयत्वाच्चैतच्चतुष्ट-
यमप्ययुक्तम् ॥७०॥**

Some other followers of the Nyāya-Vaiśeṣika hold that Ākāśa is eternal, universal, partless and imperceptible. But, this is also not correct, because, it originates from the Bhūtādīmiśra Sattva. And, as such, it cannot be held to be eternal. In ego etc. there is lack of Ākāśa. Therefore, it cannot be held to be partless and universal. Due to Pañcīkaraṇa, it has the attributes of sound, touch, form etc. and as it can be comprehended by eye, ear, skin etc. it cannot be considered as imperceptible. In this way, regarding Ākāśa, all the four admissions of Vaiśeṣikas are incorrect.

कुछ अन्य आचार्य (न्याय-वैशेषिकदर्शन के आचार्य) आकाश को नित्यनिरवयव विभु एवं अप्रत्यक्ष स्वीकार करते हैं, किन्तु यह उचित नहीं है, क्योंकि भूतादि मिश्रसत्त्व से इसकी उत्पत्ति होती है, अतः इसे नित्य नहीं कह सकते। अहंकार आदि में आकाश का अभाव है अतः इसे निरवयव एवं विभु नहीं कह सकते। इसी प्रकार पञ्चीकरण प्रक्रिया के कारण इसमें शब्द स्पर्श रूप आदि गुण विद्यमान हैं तथा उनका चक्षु श्रोत्र त्वचा आदि द्वारा साक्षात्कार होने इसे अप्रत्यक्ष भी नहीं कहा जा सकता। इस प्रकार आकाश के सम्बन्ध वैशेषिकों की चारों ही बातें अयुक्त हैं।

त्वग्निन्द्रियेण ग्रहणाद् 'वायुरप्रत्यक्ष' इत्यप्ययुक्तम् ॥७१॥

Air is comprehended by the skin; it is not proper to consider it imperceptible (as claimed in Nyāya-Vaiśeṣika).

वायु का ग्रहण त्वचा इन्द्रिय द्वारा होता है, अतः (नैयायिकों एवं वैशेषिकों द्वारा) उसे अप्रत्यक्ष कहना भी उचित नहीं है।

तेजो भौमादिभेदेन बहुविधम् ।

अत्रादित्यादितेजः स्थिरम् । दीपादितेजोऽस्थिरम् । तेजसो
वर्णोरक्तः । स्पर्श औष्ण्यम् । जलस्य रूपं शुक्लम् । स्पर्शः शैत्यम् ।
रसो माधुर्यम् ।

भूमे रूपं रसश्च बहुविधः । स्पर्शोऽस्या वायोश्चा-
नुष्णाशीतः ॥७२॥

Tejas or fire is of many kinds, like Bhauma, Divya, Audarya etc. (Thus, lamp etc. which is lightened by the earthly objects is Bhauma Tejas. Divya Tejas is that which finds expression in the clouds etc. due to water. Audarya Tejas is that which helps in the digestion of food. And, Ākaraja Tejas in the form of gold etc. is found in the mines, which are without fuel.)

In the different kinds of Tejas, the solar fire is permanent form of Tejas. Tejas (fire) of lamp etc. is impermanent. The colour of fire (Tejas) is red and its touch is hot. The colour of water is white; its touch is cold and it tastes sweet. The form and taste of earth is of many kinds. The touch of earth and air is neither warm nor cold.

तेज भौम (पार्थिव) आदि भेद से अनेक प्रकार का है । [यथा पार्थिव पदार्थों से प्रदीप्त होने वाला दीपक आदि भौम तेज है, जल से प्रदीप्त होने वाला एवं मेघ आदि में प्रगट होने वाला विद्युत् दिव्यतेज है, भोजन को पचाने का कार्य करने वाला उदरस्थ तेज है, तथा इन्धन रहित खानों में उत्पन्न होने वाला सुवर्ण आदि आकरज तेज है ।]

तेज के विविध प्रकारों में आदित्य (सूर्य) आदि स्थिर तेज है । दीपक आदि का तेज अस्थिर है । तेज (अग्नि) का वर्ण लाल है, तथा उसका स्पर्श उष्ण होता है । जल का रूप शुक्ल, स्पर्श शीतल एवं रस मधुर है । भूमि (पृथिवी) एवं वायु का स्पर्श अनुष्णाशीत अर्थात् न गरम है, और न शीतल ।

एवमचित्त्रिविधम् ॥७३॥

Thus, non-sentient things (Acit) are of three kinds.

इस प्रकार यह अचित् तीन प्रकार का है ।

ईश्वर-तत्त्व-निरूपणम्

ईश्वरोऽखिलहेयप्रत्यनीकानन्तज्ञानानन्दैकस्वरूपो ज्ञान-
शक्त्यादिकल्याणगुणविभूषितः सकलजगत्सृष्टिस्थितिसंहार-
कर्त्ता 'आर्तो जिज्ञासुरर्थार्थी ज्ञानी' इत्युक्तचतुर्विधपुरुषसमाश्रय-
णीयो धर्मार्थकाममोक्षार्थ चतुर्विधफलप्रदो विलक्षणविग्रहयुक्तो
लक्ष्मीभूमिलीला (नीला) नायकः ॥७४॥

The essential nature of God is that He is opposed to all kinds of evil. He is infinite and self-luminous. He is full of the auspicious qualities of knowledge, power etc. He is the cause of the creation, maintenance and destruction of the world; According to the Gītā¹⁸. He is resorted to by the four kinds of people; those who are miserable, those who are curious to know, those who desire wealth, and those who are wise.

He grants four human objectives (Puruṣārthas), namely, righteousness (Dharma), wealth (Artha), satisfaction of desires (Kāma) and salvation (Mokṣa). He has got a special kind of body. He is the master of the three goddesses, Lakṣmī, Bhūmī and Līla.

ईश्वर समस्त विकार आदि धर्मों (दोषों) से रहित अन्तर्ज्यात् देश और काल की सीमा से परे, स्वयं प्रकाशरूप, आनन्द स्वरूप, ज्ञान शक्ति आदि कल्याण गुणों से सुभूषित सकल जगत् की सृष्टि स्थिति और संहार करने वाला आर्तो जिज्ञासुरर्थार्थी ज्ञानी च¹⁸ के अनुसार दुःखी जिज्ञासु ऐश्वर्य की कामना करने वाला तथा ज्ञानी भेद से चारों प्रकार के पुरुषों द्वारा आश्रय योग्य, धर्म अर्थ काम और मोक्ष इन चारों प्रकार के पुरुषार्थों को देने वाला, विलक्षण शरीर से युक्त लक्ष्मी भूमि एवं लीला (नीला) का नायक (अथवा लक्ष्मी भूमि लीला इनका स्वामी) है।

अखिलहेयप्रत्यनीकत्वन्नाम तमसस्तेजोवत् सर्पस्य गरुडबद्धि-
कारादि दोषाणां प्रतिभटत्वम् ॥७५॥

'He is opposed to all evil' means that He is opposed to imperfections, just as light is opposed to darkness and kite (Garuda) to snakes.

अखिल हेय प्रत्यनीक (समस्त हेय धर्मों से रहित) का अर्थ है : जिस प्रकार तेजस् अन्धकार का विरोधी है, गरुड़ सर्प का विरोधी है, इसी प्रकार विकार आदि समस्त दोषों का विरोधी होता ।

अनन्तत्वन्नाम नित्यत्वे सति चेतनाचेतनव्यापकत्वे सत्यन्तर्यामित्वम् । अन्तर्यामी चेद् दोषाः स्युरिति चेत् ? शरीरगतबाल्य-यौवनादयो जीवात्मन इव त्रिविधचेतनाचेतनगतदोषा ईश्वरस्य न स्युः ॥७६॥

'God is endless (infinite)' means that God is eternal. His immanent presence is in both the conscious and the unconscious (or in the sentient and the non-sentient). A doubt arises from the fact of the immanence of God that if He is immanent in everything, then, He must be equally present in the evil things also and thus may be Himself partly evil. But, this doubt is not correct ; for as the soul in the body has no relation to childhood, youth and old age, (These states belong to the body on'y.) Therefore, the imperfections of the sentient and the non-sentient things do not affect Him.

अनन्त का तात्पर्य है : नित्य होना एवं चेतन अचेतन दोनों प्रकार के तत्त्वों में व्यापक होते हुए अन्तर्यामी होना । ईश्वर के अन्तर्यामी होने पर एक सन्देह हो सकता है कि दोषयुक्त पदार्थ में भी व्यापक होने के कारण उसे भी दोष युक्त होना चाहिए । किन्तु यह सन्देह उचित नहीं है, क्योंकि जिसप्रकार शरीर में व्यापक आत्मा शरीर में होने वाले बाल्य यौवन एवं वृद्धावस्था से सम्बद्ध नहीं होता, उसी प्रकार त्रिविध चेतन अचेतन एवं अर्ध चेतन (चेतनाचेतन) में विद्यमान दोषों से ईश्वर भी सम्बद्ध नहीं माना जाएगा ।

ज्ञानानन्दस्वरूपत्वन्नाम आनन्दरूपप्रज्ञानात्मकत्वम् । तच्च कात्स्न्येनानुकूलत्वं प्रकाशस्वरूपत्वञ्च ॥७७॥

'The essential nature of God consists of the form of bliss' means that God's knowledge is of the nature of bliss. This means

that God's essential nature is that He is all good and self-luminous.

ज्ञानानन्दस्वरूप का अर्थ है : आनन्दरूप ज्ञान है स्वरूप जिसका, ऐसा होना । इसका तात्पर्य है, सम्पूर्ण रूप से अनुकूल एवं प्रकाश स्वरूप होना ।

अस्य ज्ञानशक्त्यादिकल्याणगुणाः नित्या निस्सीमा निस्संख्या निरुपाधिका निर्दोषाः समाधिकरहिताश्च ॥७८॥

God is endowed with knowledge and power. These qualities of God are eternal, endless and numerous. He is free from the limiting adjuncts (like too much, equal and too little) and all imperfections.¹⁹

ईश्वर के ज्ञानशक्ति आदि कल्याण गुण नित्य हैं, असीम हैं, असंख्य हैं, उपाधि रहित हैं, दोष रहित एवं सम(पर्याप्त) अधिक आदि परिमाण से रहित हैं । जैसाकि उपनिषद् में भी कहा है : 'न तत्समश्चाभ्यधिकश्च दृश्यते स्वाभाविकी ज्ञान बलक्रिया च ।'¹⁹

एतेषु वात्सल्यादीनां विषया अनुकूलाः, शौर्यादीनां विषयाः प्रतिकूलाः । एतत्कारणभूतानां ज्ञानशक्त्यादीनां सर्वे विषयाः ॥७९॥

Of the numerous above-mentioned qualities, the subjects of His affection are His devotees and the subjects of His might are His opponents. The affection and might etc. are due to his qualities of knowledge and power, lordship, Tejas etc. and all are His subjects.

ईश्वर के उपर्युक्त विविध गुणों में से वात्सल्य आदि गुणों के विषय अनुकूल प्राणी होते हैं, तथा शौर्य आदि गुणों के विषय प्रतिकूल प्राणी हुआ करते हैं । इन वात्सल्य शौर्य आदि के कारण भूत ज्ञान शक्ति-बल-ऐश्वर्य एवं तेजस् आदि के सभी विषय हैं ।

ज्ञानमज्ञानां, शक्तिरशक्तानां, क्षमा सापराधानां, कृपा-दुःखिनां, वात्सल्यं सदोषाणां, शीलं मन्दानां, आर्जवं कुटिलानां,

सौहार्दं दुष्टहृदयानां मार्दवं विश्लेषभीरूणां, सौलभ्यं द्रष्टुमाश-
वताम् । एवं सर्वत्र द्रष्टव्यम् ॥८०॥

Of the endless qualities of God, knowledge is for the ignorant, power for the weak, forgiveness for those who have sinned, compassion for those who are in misery, affection for those who have shortcomings, superior conduct for the inferior ones, straightforwardness for the crooked ones, friendliness for those who are hard-hearted, softness for those who are afraid of separation (from Him) and easy accessibility for those who yearn to see Him etc. etc.

ईश्वर के अनन्त गुणों में से ज्ञान अज्ञानियों के लिए, शक्ति निर्बलों के लिए, क्षमा अपराध युक्त जनों के लिए, कृपा दुःखियों के लिए, वात्सल्य दोषयुक्त प्राणियों के लिए, शील मन्द पुरुषों के लिए, आर्जव (ऋजुभाव-कोमलता) कुटिलजनों के लिए, सौहार्द दुष्ट हृदय वालों के लिए, मृदुता वियोग से भयभीत होने वालों के लिए तथा सुलभता दर्शन के लिए आशा लगाये हुए लोगों के लिए हुआ करते हैं, यही स्थिति अन्य गुणों की भी है ।

एवमीश्वरः कल्याणगुणैर्युक्तत्वादन्वेषां दुःखे दृष्टे
हाहेति कृपां कृत्वा, तेषां सर्वदा विशेषेण शुभं विचिन्त्य केवल-
स्वार्थस्थितिं स्वपरसाधारणस्थितिं च विना चन्द्रिकादक्षिणा-
निलचन्दनशीताम्बुवत्तु केवलं परार्थस्सन् स्वमाश्रितेषु जन्मज्ञान-
वृत्तनिबन्धनमपकर्षमपश्यन्, स्वेषामन्येषामप्यनुपायत्वदशायां
स्वयमुपायभूतः, सान्दीपनिपुत्रस्य वैदिकपुत्राणाञ्च प्रत्यानयनवद्
दुष्करान्वयापारान्कृत्वा तेषामपेक्षितानि पूरयित्वा तेषां ध्रुवपद-
वत्प्राग्विद्यमानमपि कल्पयित्वा, स्वस्य स्वस्य स्वं स्वेन स्वेन
विनियुज्यते इति यथा जायते, तथात्मानमात्मीयानि च वितीर्य,
तेषां कार्येषु निर्वृत्तेषु स्वयं कृतकृत्यः, स्वकृतं शुभमेकमप्यविचिन्त्य
तेषां सुकृतबलमेव विचिन्त्यानादिकालं वासिता अपि रसाः सर्वे
विस्मर्यन्ते यथा, तथा सर्वदा स्वयं भोग्यो भार्यापुत्रादिदोषान्
दृश्यमानानप्यपश्यन् वर्त्तमानः पुरुष इव तेषां हृदयेनास्मरन्, दोषेषु-

महालक्ष्म्या प्रदर्शितेष्वपि तस्याः प्रतिद्वन्द्वीभूय दृढः सन् रक्षित्वा, कामिनीमालिन्यादरवान् कामुक इव तद्दोषान् भोग्य-तया स्वीकुर्वन्, तेषु करणत्रयेणापि ऋजुविश्लेषे तेषां व्यसनं गोष्पदं यथा भवेत्तथा स्वयमवसन्नस्तेषां यथेष्टं स्वात्मानमधीनं कृत्वा, तेषां बन्धनताडनादियोग्यतया सुलभो, यथा सद्यो जाते वत्से प्रीत्या माता प्रथमवत्सं ग्रासं दातुमागतानपि विषाणखुरयोः (भयं) करोति, तथा महालक्ष्मीं नित्यसूरींश्च त्यक्त्वा स्नेहं कुर्वन्तिष्ठति । अयमेव सकल जगत्कारण भूतः ॥८१॥

Thus, God is endowed with the auspicious qualities. On seeing the misery of others, He feels sorrow and pity, and Himself feels the pain and thinks of their good. He is devoid of the feelings of selfishness and mine and thine. He exists for the good of others, like the moonlight, the soft southern breeze, Sandal and cool water. He does not see the inferiority in those who resort to Him. He becomes the saviour of those who are in disappointment, and He performs miracles, like bringing back the son of Sandipini and fulfils the desires of His devotees. He creates new things and previously non-existing positions, like the position of the pole-star.

He gives to His devotees Himself and all that is His own, just as people desire and act in such a way that all their wealth is distributed to those, who are their own. Acting on this principle, God feels obliged by sharing His possessions with His followers. He does not keep a count of His good deeds, but thinks too much of the little favours done by His devotees. He becomes the object of such a charm that people long lost in lust forget everything immediately and take resort in Him. God is like a father who does not see the faults of his sons and wife. He remembers them always and does not keep in heart the shortcomings of His followers. Even when Goddess Lakṣmī points to their flaws, He opposes her and protects His devotees. As a lover takes delight even in the untidy things of his beloved, He, knowing the flaws of His devotees, accepts them. When the devotees feel the separation, He tries to reduce their suffering and removes the pain found in their eyes, skin and ear, completely.

He places Himself in their service. He remains bound in their service and becomes an object of concentration for them easily. His attachment to His devotees is just like that of the mother cow who scares with her horns and hooves even those who come close to her for feeding the calf with the grass. In the same way, God endowed with a kind heart, remains under the control of the devotees, leaving aside Mahālakṣmī and Nityasūri. Having all these qualities, He is the cause of the whole world.

इस प्रकार ईश्वर उपयुक्त कल्याण गुणों से युक्त होने के कारण दूसरों के दुःखों को देखकर हा ! हा ! इत्यादि करता हुआ अर्थात् अत्यन्त दुःखी होकर कृपा करने वाला, सर्वदा समान रूप से उनके दुःखों का विचार करने वाला (सौहार्द द्रवीभाव आदि) गुणों से युक्त केवल स्वार्थभाव तथा सामान्य जनों में होने वाले अपने और परायेपन के भाव के बिना ही, जिस प्रकार चाँदनी, दक्षिण पवन, चन्दन, शीतल जल आदि केवल परोपकार के लिए होते हैं, उसी प्रकार स्वयं पर आश्रितजनों के जन्म अथवा ज्ञाने अथवा चरित्र आदि से सम्बन्धित अपकर्ष (हीनता) पर ध्यान देने वाला (आश्रित पारतन्त्र्य युक्त) अपने और पराये सभी के उपाय रहित होने पर स्वयं उपाय भूत (प्रशरण-क्षरण), सान्दीपनि के पुत्र और वैदिक पुत्रों के मृत्यु के बाद भी लौटा लाने अर्थात् पुनर्जीवित करने जैसे दुष्कर कार्य करके उनकी अभिलाषाओं को पूर्ण करने वाला (सत्यकाम), उन्हें ध्रुव पद जैसे पहले से अविद्यमान पद का भी निर्माण करके देने वाला (सत्यसङ्कल्प), जिस प्रकार लोग अपना-अपना घन अपने-अपने लोगों को प्राप्त हो जाए ऐसा जानकर व्यवहार करते हैं, उसी प्रकार वह स्वयं को और अपनी शक्तियों को दूसरों को बाँटकर स्वयं कृतकृत्य होने वाला (कृतित्व-आश्रित की अपेक्षा होने पर कृतकृत्य होने का गुण), अपने किये हुए एक भी शुभ व्यवहार का विचार न करके दूसरों के पुण्य के अंशमात्र को ही बहुत समझने वाला (कृतज्ञता), अनादिकाल से वासना में विद्यमान समस्त रस भी जिससे भूल जाए इस प्रकार सर्वदा स्वयं भोग योग्य होने वाला (माधुर्य), तथा जिस प्रकार एक पुरुष अपने सभी पुत्रों के दोषों को न देखकर हृदय से उन्हें स्मरण करता है, उसी प्रकार भक्त जनों के दोषों को न देखने वाला (चातुरी), महालक्ष्मी द्वारा दोषों के दिखाने पर भी स्वयं उसका (महालक्ष्मी का भी विरोधी होकर दृढ़तापूर्वक उनकी रक्षा करने वाला (स्वैर्य), कामुक पुरुष जिस प्रकार प्रेयसी के मलिनता आदि दोषों को जान कर भी उसे भोग्य रूप से स्वीकार करता है, उसी प्रकार भक्त जनों के दोषों को जानकर भी उनको स्वीकार करने वाला (परम प्रणयी-प्रेमी), उनको (भक्तजनों के) नेत्र, त्वचा एवं श्रोत्र तीनों ही इन्द्रियों से किञ्चिन्मात्र भी वियोग होने पर इनका दुःख

जिस प्रकार भी गोप्यद रूप अर्थात् अत्यन्त तुच्छ हो सके, उस प्रकार व्यवहार करने वाला (मृदुता), स्वयं को पूर्णतया भक्तों के आधीन बनाने वाला (सुशीलता), उनके द्वारा बन्धन ताड़न आदि के लिए भी सुलभ होने वाला (सौलभ्य), तथा जिस प्रकार गो तुरन्त उत्पन्न हुए बछड़े को ग्रास देने के लिए भी आने वाले को सींग और खुर से डराती है, उसी प्रकार महालक्ष्मी और नित्य सूरियों को भी छोड़कर भक्तों के प्रति स्नेह करने वाला (वात्सल्य) है। इसप्रकार कृपालु, सौहार्द, द्रवीभाव, अश्रित पार-तन्त्र्य, समता, अशरणशरण होना, सत्य काम, सत्यसंकल्पता, कृतित्व, कृतज्ञता, माधुर्य, चातुर्य, स्थिरता, प्रणयिभाव, मार्दवं व सुशीलता, सुलभता-वात्सल्य आदि गुणों से युक्त यह ईश्वर ही समस्त जगत का कारण है।

केचित्परमाणुं कारणं वदन्ति, परमाणौ प्रमाणाभावाच्छ्रुति विरोधाच्च न सम्भवति ॥८२॥

Some philosophers (Vaiśeṣika) accept atoms (Paramāṇu) as the cause of the creation, but, there is no evidence to accept the atoms as the cause of the world. The scriptural statements are also against this. In Vaiśeṣika philosophy, atoms are the material cause and God is the constituent cause of the world. Vaiśeṣika accept earth, water, fire and air as four kinds of atoms. The Viśiṣṭādvaitins accept not the atoms but Īśvara as the only cause of the world.

कुछ लोग (वैशेषिक लोग) परमाणु को कारण स्वीकार करते हैं, किन्तु परमाणुओं को कारण मानने के सम्बन्ध में कोई प्रमाण नहीं है, तथा श्रुतियों से विरोध भी है, अतः परमाणुओं को कारण मानना उचित नहीं है। वैशेषिक दर्शन में परमाणुओं को उपादान एवं ईश्वर को निमित्त कारण स्वीकार किया जाता है। परमाणुओं के प्रकार भेद की दृष्टि से वैशेषिक पृथिवी जल अग्नि एवं वायु के परमाणु स्वीकार करते हैं, किन्तु विशिष्टाद्वैत दर्शन सम्प्रदाय के अनुसार परमाणुओं को कारण नहीं माना जाता, वे केवल ईश्वर को ही कारण स्वीकार करते हैं।

**कापिलाः प्रधानं कारणमित्याहुः प्रधानस्याचेतनत्वादिश्व-
रानधिष्ठाने परिणामासम्भवात्सृष्टिस्थितिसंहारव्यवस्थानुप-
पत्तेस्तदपि न युक्तम् ॥८३॥**

The followers of Kapila consider Pradhāna to be the cause of the world. But, Pradhāna is unconscious and an unconscious thing

cannot create anything without the control of a conscious thing outside it. Therefore, it is not possible to have creation, maintenance and destruction of the world by Prakṛti only. Thus, it is not proper to consider it as the cause of the world.²⁰

कपिल के अनुयायी प्रधान (प्रकृति) को कारण स्वीकार करते हैं, किन्तु प्रधान (प्रकृति) अचेतन है, अतः ईश्वर के अधिष्ठान (नियन्त्रण) के बिना उसमें परिणाम (विकार) होना सम्भव नहीं है, अतः केवल प्रकृति के द्वारा सृष्टि स्थिति एवं संहार की व्यवस्था का होना संभव नहीं है, अतः उसे (प्रधान को) कारण मानना उचित नहीं है।²⁰

चेतनोऽपि न कारणम्, कर्मपरतन्त्रत्वाद् दुःखित्वाच्च ॥८४॥

Some philosophers (of the Pāśupata tradition) consider consciousness to be the cause of the world. But, this also is not correct. The consciousness is under the influence of Karma ; thus, it cannot be the cause of the eternal world. The creator of the universe should be omniscient and omniscience is possible only with infinite bliss. Thus, in the absence of omniscience, miserable consciousness cannot be the creator of the universe.

कुछ दार्शनिक (पाशुपत मत के अनुयायी) चेतन को ही जगत् का कारण स्वीकार करते हैं; किन्तु यह उचित नहीं है, क्योंकि वह चेतन कर्माधीन होता है, अतः वह अनादि जगत् की व्यवस्था का कारण नहीं हो सकता। वह विश्व का कारण इसलिए भी नहीं हो सकता, क्योंकि वह दुःखी है। जगत् के कर्त्ता को सर्वज्ञ होना चाहिए, किन्तु सर्वज्ञता निरतिशय आनन्द के साथ ही हो सकती है, अतः सर्वज्ञता के अभाव के कारण दुःखी चेतन विश्व का कर्त्ता नहीं हो सकता।

तस्मादीश्वर एव (एवं ?) सकल जगत्कारणम् ॥८५॥

Therefore, it is to be accepted that God is the cause of the whole universe.

अतः ईश्वर ही सकल जगत् का कारण है, यह मानना चाहिए।

अयं कारणं भवति, नाविद्याकर्मपरनियोगादिभिः, अपितु
स्वेच्छया । संकल्पेन करुणादायासशून्यः ॥८६॥

God, by His own free will, creates the universe and to hold that this world is created by God under the influence of Avidyā, Karma or bondage is not correct. By His will only, He creates the universe. Therefore, He does not feel fatigue or weariness in the creation of the universe. This creation is the Līlā of God and its purpose is mere sport.

यह ईश्वर अविद्या अथवा कर्मबन्धन आदि के आधीन होकर जगत् का निर्माणकर्ता है, ऐसी बात नहीं है, किन्तु स्वेच्छा से ही जगत् के निमाण में प्रवृत्त होता है । इसके संकल्प मात्र से सृष्टि का निर्माण होता है, अतः इसे सृष्टि कार्य में आयास का अनुभव नहीं होता । लीला मात्र से यह सृष्टि बनती है और इसकी व्यवस्था चलती रहती है ।

तर्हि संहारदशायां लीला विरमेत् ? संहारस्यापि लीला-
त्वान्त विरमेत् ॥८७॥

Here, a question may be raised—does the Līlā of God not come to an end with dissolution ?

Reply : It does not come to an end because dissolution is also a kind of Līlā. (Therefore, the Līlā does not come to an end.)²¹

यहाँ प्रश्न हो सकता है कि क्या विश्व के संहार होने की स्थिति में लीला समाप्त हो जाती है ? इसका उत्तर है नहीं, क्योंकि संहार भी लीला का ही एक प्रकार है, अतः उस दशा में भी लीला में विराम नहीं आता ।²¹

अयं च स्वयमेव जगद्रूपेण परिणतत्वादुपादानं च भवति ।
तर्हि निर्विकारत्वं कथमिति चेत् ? स्वरूपस्य विकाराभावात्
निर्विकारत्वविरोधः ॥८८॥

Thus, īśvara is not only the constituent cause, but also the material cause of the world, because, He transforms Himself into the

world. For the creation of the world, He does not require to bring any material from outside. How is it possible for God to remain without any change, inspite of the fact that He is the constituent and the material cause of the world? This cannot be doubted, because, inspite of creating the world, there is no change in His essential nature, which remains without a change.

यह ईश्वर जगत् का निमित्त कारण ही नहीं, अपितु उपादान कारण भी है, क्योंकि वही जगत् के रूप में परिणत होता है। जगत् निर्माण के लिए उसे बाहर से किसी उपादान को ग्रहण करने की आवश्यकता नहीं होती।

ईश्वर के विश्व का निमित्तोपादान कारण होने पर भी वह निर्विकार कैसे रहता है? यह सन्देह नहीं हो सकता, क्योंकि सृष्टि निर्माण करने पर भी उसके स्वरूप में कोई विकार नहीं होता, अतः इसके निर्विकार होने में कोई बाधा उपस्थित नहीं होती।

**तर्हि परिणामः कथमुपपद्यते चेत् ? विशिष्टविशेषण-
सद्वारकः कस्यचित्कोटस्य स्वभावः सर्वशक्ते नोपपद्यते ॥८६॥**

Here, it may be asked, if there is no change in the essential nature of God, then how the evolution of this universe is possible, as, for the possibility of evolution, change of form is essential?

Reply: The modifications are possible through the qualified attributes of God. A spider out of her own body makes her web.²² At that time a change takes place in her body. On the basis of this example there should be change in every constituent and material cause. This cannot be said in the case of God, because He is omnipotent as it is in the case of the spider, which has only little power. Therefore, on the basis of an improper example it cannot be justified that the quality possible to a spider is not possible to the omnipotent.

यहाँ यह प्रश्न हो सकता है कि स्वरूप में परिवर्तन आये बिना विश्वरूपी परिणाम कैसे संभव होता है? क्योंकि परिणाम के लिए स्वरूप में परिवर्तन आवश्यक होता है। इसका उत्तर यह है कि निज शरीररूप विशेषण के द्वारा निमित्तोपादान रूप मकड़ी (जूता) तन्तु का उत्पादन करती है²², उस समय उसके शरीर में विकार होता है। इस उदाहरण के आधार पर प्रत्येक निमित्त उपादान भूत कारण में विकार

होना चाहिए यह बात ईश्वर के सम्बन्ध में नहीं कही जा सकती है। क्योंकि वह सर्व-शक्तिमान् है, जब कि मकड़ी अल्प शक्ति सम्पन्न है। अतः विषम (विषमतापूर्ण) उदाहरण मात्र से उसमें विकार की बात नहीं कही जा सकती।

**ईश्वरस्य सृष्टिः अचितः परिणामकरणं, चेतनस्य शरी-
रेन्द्रियप्रदानं ज्ञानविकासकरणञ्च ॥६०॥**

By 'the creation of the world by God' is meant that change occurs in the matter or non-sentient things (Acit). He gives the body and organs to the individual souls and its knowledge evolves. Therefore, knowledge cannot expand.

ईश्वर की सृष्टि का अर्थ है : अचित् तत्त्व (जड़) में परिणाम उत्पन्न करना, चित् (जीवात्मा) को शरीर और इन्द्रियाँ प्रदान करना एवं उसके ज्ञान को विकसित करना।

**स्थितिकरणं नाम सृष्टेषु वस्तु केदारे जलवदनुकूलतया
प्रविश्य सर्वरक्षणकरणम् ॥६१॥**

By 'the maintenance of the world by God' is meant that God is immanent and He protects all the created things in all forms by entering within them just as in the field of rice the favourable entry of water increases its growth.

सृष्टि की स्थिति का अर्थ है : धान के खेत में जिस प्रकार जल अनुकूलतया प्रविष्ट होकर उसे वृद्धि आदि देता है, इसी प्रकार उत्पन्न सृष्टि के पदार्थों में अनु-कूल रूप से प्रविष्ट होकर सबकी रक्षा करना।

**संहारो नाम यथाऽविनीतः पुत्रः पित्रा शृङ्खले बद्ध्वा स्थाप्यते,
तथा विषयान्तरेषु शक्तानीन्द्रियाणि संहृत्यवस्थापनम् ॥६२॥**

By 'the destruction of the world by God' is meant that the sense-organs which are busy in indulgence are destroyed, as for instance, a father fastens a naughty boy with the tree of figs and stops him from the mischief.

सृष्टि-संहार का अर्थ है : जिस प्रकार पिता अविनयशील पुत्र को जंजीर से बांधकर रखता है और उसे अविनय से रोकता है, इसी प्रकार विषयान्तर में संसक्त इन्द्रियों को नियन्त्रित कर उन्हें स्थिर करता ।

एतत् त्रितयमपि प्रत्येकं चतुर्विधम् । सृष्टौ ब्रह्मणः प्रजापतीनां कालस्य सर्वस्य जगत्श्चान्तर्यामी सन् रजोगुणयुक्तः सृजति ।

स्थितौ विष्णवादिरूपेणावतीर्य मन्वादिमुखेन शास्त्रप्रवर्तनं कृत्वा सन्मार्गं दर्शयित्वा कालस्य सर्वभूतानां चान्तर्यामी सन् सत्त्वगुणयुक्तः स्थापयति ।

संहारे रुद्रस्याग्न्यादीनां कालस्य सकलभूतानां अन्तर्यामी तमोगुणविशिष्टः संहरति ॥६३॥

All the three, viz. creation, maintenance and destruction have four kinds each. At the time of creation, God is immanent, and under the influence of Rajas creates Brahman, Prajāpati, time, the sentient beings and the whole of the universe.

During maintenance of the world, He incarnates in the form of Viṣṇu and others, creates the Śāstras (scriptures) through the form of Manu and shows the right path. He becomes immanent in time and in all beings, becomes full of Sattva Guṇa and grants maintenance to the whole world.

At the time of destruction He is immanent in the form of Rudra, fire, Yama etc., and time, for all sentient beings. He carries out destruction in all mutually destroying Bhūtas under the influence of Tamas.

ये तीनों ही सृष्टि, स्थिति और संहार प्रत्येक चार-चार प्रकार का है । सृष्टि के समय ईश्वर अन्तर्यामी होता हुआ रजोगुण युक्त होकर ब्रह्मा-प्रजापति-काल एवं सम्पूर्ण जगत् का निर्माण करता है ।

स्थिति के समय वह ईश्वर विष्णु आदि रूप से अवतार लेकर मनु आदि के द्वारा शास्त्रों का प्रवर्तन (निर्माण) करता हुआ, सन्मार्ग का दिग्दर्शन कराकर काल तथा समस्त प्राणियों में अन्तर्यामी होता हुआ सत्त्वगुण युक्त होकर बनाये हुए विश्व को स्थिरता प्रदान करता है ।

तथा संहार के समय अवान्तर संहार कर्ता रुद्र एवं अग्नि आदि के तथा संहार उपयोगी काल एवं परस्पर विनाश करने वाले समस्त भूतों में अन्तर्यामी होता हुआ तमोगुणयुक्त होकर सबका संहार करता है।

कांश्चित्सुखिनः कांश्चिद् दुःखिनश्च सृजते (तेन) ईश्वरस्य वैषम्यनैर्घृण्ये स्यातामिति चेत् ? कर्महेतुकृत्य करणान्मृदं भक्षयन्त्याः प्रजायाः जिह्वायां चित्त्वं कृत्वा विभीषयन्मातृवद् हितपरेण करणाच्च न स्याताम् ॥६४॥

It may be asked that at the time of creation, some are happy and some are miserable, which shows that God does not create all as equal. Thus, He has inequality and cruelty in Him. Reply : God creates on the basis of Karma, keeping in view the welfare of the souls, just as a mother scares a child by saying to him that she will cut his tongue if he eats mud. In fact she says that only for the welfare of the child and that only shows her consideration for the child and not her cruelty. God makes the individuals feel happy for their good deeds and miserable for their wrong-doings and thus stops them from wrong actions thinking only of their good. Thus, God cannot be said to be unjust to others and lacking in compassion.

यहाँ एक प्रश्न उठता है कि सृष्टि की रचना करते हुए किन्हीं को सुखी तथा किन्हीं लोगों को दुःखी बनाने के कारण ईश्वर में विषमता एवं निर्वृणता अर्थात् कृपा का अभाव सिद्ध होगा, इसका उत्तर है नहीं; क्योंकि जिस प्रकार माता मिट्टी खाने वाले बच्चे की जिह्वा में चाकू से चिह्न करके (जीभ काटने का भय दिखाकर) डराती हुई बालक का कल्याण ही करती (एवं उससे उसकी क्रूरता नहीं करुणा की अभिव्यक्ति होती है), इसी प्रकार वह ईश्वर भी जीव के शुभ कर्मों के कारण उन्हें सुखी बनाता है, अथवा अशुभ कर्मों द्वारा उन्हें दुःखी बनाकर उसके द्वारा उन्हें असत् (अशुभ) कर्मों से रोकता हुआ उनका कल्याण ही करता है। इस प्रकार उसमें (ईश्वर में) विषमता अथवा कृपा के अभाव आदि का दोष नहीं लग सकता।

अयं च त्रिविधजलयुक्तां पृथिवीं ससर्ज मेघवर्णं इत्युक्त प्रकारेण सविग्रहं सृष्ट्यादिकं करोतीत्यर्थः ॥६५॥

God creates the earth which is full of three kinds of water, namely, from the rivers, from the land and from the rain, and the blue sky having His own body as a cloud. As a cloud before rain looks very beautiful and of black colour, in the same way, having a very beautiful body of dark colour, He creates the world.

यह ईश्वर नदीजल, भूमिजल एवं वर्षाजल भेद से तीन प्रकार के जल से युक्त पृथिवी का निर्माण करनेवाला, सर्वप्रथम पूर्वं पृष्ठों में वर्णित मेघ के समान श्याम (सुन्दर) निज शरीररूपी सृष्टि का निर्माण करता है। अर्थात् जिस प्रकार वर्षा करने वाला बादल वर्षा से पूर्व अत्यन्त सुन्दर श्याम वर्ण का हो जाता है, उसी प्रकार यह भी अति सुन्दर श्यामवर्ण शरीर से युक्त, होकर सृष्टि आदि करता है।

विग्रहश्च स्वरूपगुणोभ्योऽत्यन्ताभिमतः स्वानुरूपो नित्य एकरूपः शुद्धसत्त्वात्मकश्चेतनदेहवज्ज्ञानमयस्य स्वरूपस्याच्छादनमकुर्वन् माणिक्यमयपात्रे स्थापितमुवर्णवत्स्वरूपः दिव्यात्मस्वरूपस्य प्रकाशको निरवधिकतेजोरूपः सौकुमार्यादिकल्याणगुणगणनिधिर्योगिध्येयः सकलजगन्मोहनस्समस्तभोगवैराग्यजनको नित्यमुक्तानुभाव्यो वासनातटाकवत् सकलतापहरोऽनन्तावतारकन्दं सर्वरक्षकः सर्वापाश्रयोऽस्त्रभूषितस्तिष्ठति ॥६६॥

God's body is full of beauty and qualities. His form is much more liked by all than the qualities of His essential nature. His form appears very charming due to these qualities of His essential nature. He is full of Śuddha Sattva. His form is eternal, unique and possesses embodied consciousness. It is different than the body of the sentient beings wherein the essential nature of knowledge is concealed. He shows His enlightened self in the same way as gold shines in a pot of diamonds.

He has the qualities of infinite light, delicacy, beauty, youth, and charms the Yogins, who are in deep concentration. He infatuates all. He helps in developing a sense of detachment for all sorts of enjoyments. He is conceived as full of knowledge by the eternally free and emancipated souls. Just as a pond attracts the minds of the onlookers

because of its beauty and beautiful lotuses, in the same way, He fascinates His devotees or those who are dependent on Him, and removes their different kinds of pain.

It is the same God, who is the basis of all incarnations, the protector of all, the substratum of all the material and spiritual objects, who shines by the bright weapons and ornaments.

उसका शरीर (विग्रह) अपने रूप गुण आदि के द्वारा अत्यन्त अभिमत है, वह अपने अनुरूप अनादि निघन आदि गुणों से युक्त नित्य-वृद्धिश्चय आदि सेरहित एक रूप रहने वाले, शुद्ध सत्त्वात्मक चेतन देह से युक्त हो अपने ज्ञानमय शरीर का आच्छादन न करता हुआ, अपने स्वर्णिम दिव्य स्वरूप को उसी प्रकार प्रकाशित करता है ; जिस प्रकार माणिक्य (रत्नविशेष) से निर्मित पात्र में रखा हुआ स्वर्ण स्वयं को छिपाता नहीं, अपितु अपने दिव्य रूप को प्रगट करता है, उसी प्रकार वह भी अपने दिव्य शरीर को प्रगट करता है, तथा असीम तेज से युक्त सुकुमारता सौन्दर्य-लावण्य-सौगन्ध्य यौवन आदि गुणों से युक्त होकर दिव्य रूप से भगवद् ध्यान में तत्पर योगियों के ध्यान का विषय बनता हुआ समस्त जगत को मोहित करता है, लोगों में समस्त भोगों के प्रति वैराग्य उत्पन्न करता है, अनन्त ज्ञान से युक्त नित्य मुक्त जीवों द्वारा सदा अनुभव किया जाता है, तथा जिस प्रकार माया निर्मित सरोवर परम सौन्दर्य सुगन्धि आदि से युक्त सुनहले कमलों से अलंकृत होने के कारण समस्त दर्शकों के मन को हर लेता है, इसी प्रकार यह भी अपने दिव्य अंगों के युक्त परम सुन्दर दिव्य शरीर से आश्रित जनों को आनन्दित करता हुआ उन सांसारिक विविध तापों एवं निज विरह आदि समस्त तापों को दूर करता है। वही अनन्त दिव्य अवतारों का मूल, सबका रक्षक, उभयविध (लौकिक एवं पारलौकिक) विभूतियों का आश्रय, दिव्य अस्त्रों एवं दिव्य आभरणों से अलंकृत होकर स्थित होता है।

ईश्वरस्य स्वरूपं परव्यूहविभवान्तर्ग्यामित्वाचावितारभेदेन पञ्चप्रकारम् ॥६७॥

There are five forms of God, i.e. Para, Vyūha, Vibhava, Antaryāmin and Arcāvatāra.

- (i) Transcendent one (Para)
- (ii) The manifestations (Vyūha)
- (iii) The incarnations (Vibhava)
- (iv) The immanent spirit (Antaryāmin)
- (v) The images (Arcā)

ईश्वर के स्वरूप के पाँच प्रकार हैं : पर-व्यूह-विभव-अन्तर्गमि- एवं अर्चावतार ।

तत्र परत्वमकालकाल्येऽनवधिकऽऽनन्दे द्वितीये देशे (श्री वैकुण्ठे) नित्यमुक्तानां भोग्यत्वेनावस्थितिः ॥६८॥

'Transcendent' means God is beyond time. God abides in heaven, which abounds in bliss, and the eternally free souls enjoy the presence of God.

वहाँ 'पर' स्वरूप का तात्पर्य है कि वह काल के द्वारा अनियन्त्रित हो निरवधिक आनन्द में द्वितीय (वैकुण्ठ) देश में नित्य मुक्त आत्माओं के भोग्य के रूप में अवस्थित रहता है ।

व्यूहो नाम सृष्टिस्थितिसंहारार्थं संसारिसंरक्षणार्थमुपासकानुग्रहार्थं च सङ्कर्षणप्रद्युम्नानिरुद्धरूपेणावस्थितिः ॥६९॥

By 'Vyūha' or 'manifestations' is meant that for the purposes of creation, maintenance and destruction, and for protecting the souls, which are in the process of transmigration, and for blessing the devotees, God takes the forms of Saṅkarṣaṇa, Pradyumna, Aniruddha etc.

उसकी व्यूह अवस्था का तात्पर्य है कि वह विश्व की सृष्टि स्थिति एवं संहार के लिए संसारी जीवों के संरक्षण के लिए, आश्रित भक्तों पर कृपा करने के लिए संकर्षण-प्रद्युम्न-अनिरुद्ध आदि के रूप में अवस्थित होता है ।

परत्वे ज्ञानादयः षट् पूर्णा, व्यूहे द्वौ द्वौ गुणौ प्रकटौ ॥१००॥

In the transcendent form of God, He is full of all the six qualities, i.e. knowledge, strength, lordship, heroism, power and effulgence, whereas in the manifestations, only two qualities out of the six (in the transcendent form) get manifest.

ईश्वर की 'पर' अवस्था में जहाँ ज्ञान, बल, ऐश्वर्य, वीर्य, शक्ति एवं तेज ये छः गुण परिपूर्ण रहते हैं, 'वही' व्यूह अवस्था में केवल दो-दो गुण ही प्रगट रहते हैं ।

तत्र संकर्षणो ज्ञानबलाभ्यां युक्तो जीवतत्त्वमधिष्ठाय
तत्प्रकृतेर्विविच्य प्रद्युम्नावस्थां प्राप्य शास्त्रप्रवर्तनं जगत्संहारं
च करोति ॥१०१॥

Thus, in the state of Saṅkarṣaṇa, God gets manifest with knowledge and power. He pervades over the soul in nature through consciousness and discriminates it from Prakṛti at the beginning of creation.

इनमें से संकर्षण अवस्था में वह ज्ञान और बल इन दो गुणों से युक्त हो प्रकृति में लीन जीवतत्त्व को आधार बनाकर प्रकृति का विवेचन करता है। तदनन्तर प्रद्युम्न अवस्था को प्राप्त कर ज्ञान गुण द्वारा शास्त्र प्रवर्तन एवं बल गुण द्वारा जगत्संहार का कार्य करता है।

प्रद्युम्न ऐश्वर्यवीर्याभ्यां युक्तो मनस्तत्त्वमधिष्ठाय धर्मोपदेशं
मनुचतुष्टयप्रभृतिशुद्धवर्गसृष्टिं च करोति ॥१०२॥

Thereafter, in the Pradyumna stage, He teaches the Śāstras and by His strength He is responsible for the dissolution of the world. In the Pradyumna stage, He has the qualities of lordship and heroism. In this stage, He considers the mind as the basis ; by His qualities of heroism, He lays down the principle of duty and by His quality of lordship He creates the pure groups (of souls) beginning with the four Manus (i. e. the first couples of the four castes).

प्रद्युम्न अवस्था में उसमें ऐश्वर्य एवं वीर्य गुण प्रगट रहते हैं, इस अवस्था में वह मन तत्त्व को आधार बनाकर वीर्य गुण से धर्मोपदेश तथा ऐश्वर्य गुण से मुख-बाहु-ऊरु-पाद से युगल रूप मनु आदि चार प्रकार की शुद्ध वर्ग की सृष्टि करता है। (अर्थात् मुख से ब्राह्मणों, बाहु से क्षत्रियों, ऊरु से वैश्यों एवं पाद से शूद्रों के आदि पुरुष चार मनुष्यों के युगल को उत्पन्न करते हैं, जो अत्यन्त शुद्ध सत्त्वगुण प्रधान होते हैं। तदनन्तर प्रत्येक युगल से वर्ण भेद से सी-सी स्त्री पुरुष के जोड़े उत्पन्न होते हैं। उनसे पुनः इसी प्रकार शुद्ध सात्त्विक गुणों वाले सर्वविध दोषों से रहित मनुष्यों की उत्पत्ति होती है।

अनिरुद्धः शक्तितेजोभ्यां युक्तो रक्षणस्य तत्त्वज्ञानप्रदानस्य
कालसृष्टेमिश्रसृष्टेश्च निर्वाहकः ॥१०३॥

In the Aniruddha form, strength and effulgence qualities manifest. By His strength He protects the whole world and gives it life. And, by effulgence gives knowledge and by the same maintains the cause of the creation of time and of the mixed souls.

अनिरुद्ध में शक्ति एवं तेजस् गुण प्रगट रहते हैं, वह अपने शक्ति गुण के द्वारा समस्त विश्व की रक्षा करता है, उसे जीवन प्रदान करता है तथा तेजस् गुण द्वारा तत्त्वज्ञान प्रदान करता है और वही काल सृष्टि तथा मिश्र सृष्टि का निर्वाह करता है। (यहां काल सृष्टि से तात्पर्य है निमेष से लेकर परार्द्ध पर्यन्त समय का विभाजन है, जिसके वश में समस्त विश्व चलता रहता है, तथा मिश्रसृष्टि का तात्पर्य है : रजोगुण प्रधान अथवा तमोगुण प्रधान समस्त प्राणियों की सृष्टि। रजोगुण प्रधान प्राणी मध्यम कण्टि के मनुष्य हैं, जो फल प्रधान धर्म का आचरण करने वाले होते हैं तथा तमोगुण प्रधान प्राणी कामनाओं में ही रमण करने वाले जन्म मरण के सम्बन्ध में ही पड़े रहने वाले दुःखी करते हैं।)

विभवोऽनन्तोऽपि द्विविधो गौणमुख्यभेदेन भिन्नश्च ।

मनुष्यत्वं तिर्य्यक्त्वं स्थावरत्वमिव गौणत्वमिच्छयाऽऽगतं न
स्वरूपेण ॥१०४॥

The incarnations of God are manifold, but there are two chief kinds of the same—the main and the subsidiary.

God, only because of His will (and not due to Karma etc.), sometimes incarnates in the form of Rāma, Kṛṣṇa etc. as a human being and sometimes in the incarnations [of Varāha (pig), Matsya (fish), Narsimha (lion) etc., and sometimes in the form of a tree etc. (The incarnation in the subsidiary forms is there only through the will of God and it is not due to His essential nature.)

ईश्वर का विभव यद्यपि अनन्त है, किन्तु गौण और मुख्य भेद से उसे दो प्रकार का कहा जा सकता है ।

उसमें जिस प्रकार इच्छा मात्र से (कर्म बन्धन कारण नहीं) कभी राम कृष्ण आदि रूप में मनुष्यत्व, कभी वाराह-मत्स्य-नरसिंह आदि अवतारों में तिर्य्यक् योनियां,

कभी दण्डकारण्य में कुवजग्रह वृक्ष के रूप में स्थावर योनियां प्राप्त होती है। इस अवस्था में जिस प्रकार ईश्वर इच्छा रूप से उन रूपों में रहता है, स्वरूपतः नहीं, उसी प्रकार उसमें गौणत्व भी इच्छावश ही आता है, स्वरूपतः नहीं।

**तत्राप्राकृतविग्रहा अजहत्स्वभावविभवा दीपादुत्पन्नदीपव-
तिस्थिता मुख्यप्रादुर्भावाः सर्वे मुमुक्षूणामुपास्याः ॥१०५॥**

The natural incarnation of God remains present in the many-embodied states of God, and is never absent. Just as by the light of one lamp another lamp is lighted and then in both the lamps there is light and the light does not decrease etc., in the same way, in all the embodied states God's incarnation does not decrease. All these chief forms of incarnation are worshipped by those, who are desirous of Mokṣa.

ईश्वर द्वारा ग्रहण किये गये विविध शरीरों में से अप्राकृत अर्थात् दिव्य शरीर में उसका स्वाभाविक विभव विद्यमान रहता है, छूटता नहीं, जैसे कि जब एक दीपक से दूसरा दीपक प्रज्वलित होता है, तब दोनों ही दीपक में प्रकाशकत्व आदि समस्त गुण विद्यमान रहते हैं, कम नहीं होते, उसी प्रकार इन दिव्य (अवतार वाले) शरीरों में उसका मुख्य विभव कम नहीं होता। मुख्य विभव से युक्त ये सभी प्रादुर्भाव (अवतार) मोक्ष की कामना करने वाले प्राणियों द्वारा उपास्य हैं।

**विधिशिविपावकव्यासजामदग्न्याजुर्नवित्तेशादिरूपा गौण-
प्रादुर्भावाः सर्वेऽहंकारयुक्तजीवाधिष्ठातृत्वान्मुमुक्षूणामनु-
पास्याः ॥१०६॥**

In the subsidiary incarnations in the forms of Brahmā, Śivi, fire, Vyāsa, Paraśurāma, Arjuna, Kubera etc. the incarnation is not worth worshipping as an object of the desire for Mokṣa, because in these God controls a soul which has the ego feeling.

गौण विभव युक्त ब्रह्मा-शिवि-अग्नि-व्यास-परशुराम-अर्जुन-कुबेर आदि के रूप में होने वाले उसके गौण अवतार अहंकार युक्त जीव का अधिष्ठान होने से अर्थात् इन सभी अवस्थाओं में आत्मा में अहंकार के प्रगट होने के कारण, मोक्ष की कामना करने वाले जनों द्वारा उपासना योग्य नहीं है।

नित्योदितशान्तोदितादिभेदो जाग्रत् संज्ञादि चातुरात्म्यं
 केशवादिमूर्त्यन्तराणि षड्विंशद्भेदभिन्नपद्मनाभादिविभवा
 उपेन्द्र-त्रिविक्रम-दधिभक्त-हयग्रीव-नर-नारायण-हरि-कृष्ण-मत्स्य-
 कूर्म-वराहाद्यवतारविशेषास्तेषां भुजायुधवर्ण कृत्यस्थानादिभेदाश्च
 दुरवधारत्वाद् गुह्यतमत्वाच्च नोच्यन्ते ॥१०७॥

In the description of this form of God, the Nityodita (eternally free) souls experience Para-Vāsudeva and from that arises Vyūha-Vāsudeva form which is called Śāntodita. (In this way there are four forms of God.) These four forms have four main qualities, Jāgrat, Svapna etc. Keśava etc., twelve kinds of idols, are there and there are 26 kinds of Vibhavas, like Padmanābha etc. There are many incarnations like Upendra, Trivikrama, Dadhibhakta, Haya-grīva, Nara Nārāyaṇa, Hari, Kṛṣṇa, Matsya, Kūrma Varāha etc. The description of their arms, weapons, colour, actions, places etc. is not given here because it is secret and it is not easily understandable.

ईश्वर के इस स्वरूप आदि वर्णन के प्रसंग में नित्योदित अर्थात् नित्यमुक्त आत्माओं द्वारा अनुभव योग्य परवासुदेव, उनसे उत्पन्न संकर्षण व्यूह के कारणभूत शान्तोदित नामक व्यूह वासुदेव आदि वासुदेव की मूर्तियों (स्वरूप) के भेद, शान्तोदित (व्यूह वासुदेव) से उत्पन्न जाग्रत् स्वप्न सुषुप्ति तुरीया रूप चार अवस्थाएं, केशव आदि वारह मूर्तियाँ (जिनमें वासुदेव से केशव आदि तीन, संकर्षण से गोविन्द आदि तीन, प्रद्युम्न से त्रिविक्रम आदि तीन एवं अनिरुद्ध से हृषीकेश आदि तीन प्रगट होती हैं, जो कि ललाट आदि में स्थित होकर सदा रक्षा करती है।) अनिरुद्ध से उत्पन्न पद्मनाभ आदि छब्बीस देवों में विद्यमान विभव उपेन्द्र त्रिविक्रम दधिभक्त हयग्रीव नर नारायण हरि कृष्ण मत्स्य कूर्म वराह आदि अवतार विशेष तथा उनके भुज आयुध वर्ण कृत्य एवं स्थान आदि के भेदों का वर्णन यहाँ नहीं किया जा रहा है, क्योंकि उनको समझ पाना कठिन है, साथ ही वह विषय अत्यन्त गुह्य (गोपनीय) है। [सम्प्रदाय ग्रन्थों के अनुसार पद्मनाभ आदि ३६ देव निम्नलिखित हैं :—१. पद्मनाभ, २. ध्रुव, ३. शक्त्यात्मा मधुसूदन, ४. विद्याओं के अधिष्ठाता कपिल, ५. विश्वरूप, ६. बिहङ्गम, ७. क्रोधात्मा, ८. हयग्रीव, ९. धर्म, १०. वागीश्वर, ११. एकसमुद्रशायी, १२. कमठेश्वर, १३. वराह, १४. नरसिंह, १५. पीयूषहरण, १६. श्रीपति, १७. देव, १८. कान्तात्मा, १९. अमृतधारक, २०. राहुचित्त, २१. कालनेमिच,

२२. पारिजातहर, २३. लोकनाथ, २४. शान्तात्मा, २५. दत्तात्रेय, २६. महाप्रभु, २७. न्यग्रोधशायी, २८. एक श्रृङ्ग, २९. वामन, ३०. सर्वव्यापी, ३१. त्रिविक्रम, ३२. नर, ३३. नारायण, ३४. हरि, ३५. कृष्ण, ३६. परशुराम, ३७. राम, ३८. कल्की एवं ३९. पातालशयित इन उन्तालिस अवतारों में से तीन कपिल दत्तात्रेय एवं परशुराम आवेश प्रधान अवतार माने जाते हैं। अतः उन्हें घटाकर देवों की संख्या ३६ ही स्वीकार की जाती है।]

अवताराणां हेतुरिच्छा फलं साधुपरित्राणादित्रयम्॥ १०८॥

The reason for the previously mentioned different incarnations of God is His will and not the Karma etc. And, the objective of these incarnations is to protect the good (and to destroy the wicked, and the establishment of righteousness).²³

ईश्वर के पूर्वोक्त विविध अवतारों का हेतु केवल इच्छा है, कर्मबन्धन आदि नहीं तथा इन अवतारों का फल साधुजनों का परित्राण करना आदि है।²³

**बहुप्रमाणेषु भृगुशापादिभिर्जात इत्युक्तत्वादवताराणां हेतुः
कर्म भवेदिति चेत् ? तत्र शापो व्याजोऽवतार ऐच्छिक इति परि-
हारः कृतः ॥१०९॥**

Here a doubt arises that in the place of will why cannot Karma be accepted as the cause of the incarnations, as Lord Viṣṇu had to take birth because of the curse of Bhṛgu. In the Purāṇas there is much evidence showing the importance of Karma. Thus, the cause of the incarnations may not only be the will, but also the Karmas.

Reply: In the Purāṇas the curse is considered only a pretext and the incarnation is accepted to be due to the will of the incarnator.

यहाँ अवतारों के सम्बन्ध में सन्देह हो सकता है कि इनका हेतु इच्छा के स्थान पर कर्म को क्यों न माना जाय, क्योंकि भृगु के शापवश उन्हें जन्म लेना पड़ा ऐसे अनेक प्रमाण प्राप्त होते हैं। इस प्रसंग में :—

पतिव्रता धर्मपरा हृता येन मम प्रिया ।

स तु प्रियाविरहितश्चिरकालं भविष्यति ॥

[अर्थात् जिसने मेरी धर्मपरायण पतिव्रता पत्नी का हरण किया है, यह चिरकाल तक पत्नी नियुक्त होगा] इत्यादि अनेक प्रमाण पुराणों में देखे जा सकते हैं। भूतः अवतार का कारण इच्छा नहीं अथवा इच्छा ही नहीं कर्मबन्धन भी है, यह मानना उचित होगा।

इसका उत्तर यह है कि वही पुराणों में ही शापादि को व्याज बनाकर अवतारों को ऐच्छिक स्वीकार किया गया है। लिङ्ग पुराण में लिखा है :—

सर्वकालेषु वै विष्णोज्जननं स्वेच्छयैव तु ।

द्विज शापच्छलेनैवमवतीर्णोऽपि लीलया । इत्यादि ।

(अर्थात् सभी काल में विष्णु का अवतार भृगु-शाप इत्यादि के बहाने, लीलावश ही हुआ है।)

अन्तर्यामिन्त्वमन्तः प्रविश्य नियन्तृत्वम् ॥११०॥

'The immanence God' means that He enters within and thus controls them.

यह ईश्वर अन्तर्यामी इसलिए कहा जाता है, क्योंकि यह सबके अन्दर प्रविष्ट होकर उनका नियन्त्रण करता है ?

**स्वर्गनरकप्रवेशादिसर्वावस्थास्वपि सकलचेतनानां सहाय-
भूतस्य तांस्त्यक्तुमसमर्थस्य स्थितिरथ शुभाश्रयेण विग्रहेण
सहितस्य तेषां ध्येयत्वार्थं तां रक्षितुं च बन्धुभूतस्य हृदयकमले
स्थितिश्च ॥१११॥**

God remains in the heaven and hell etc. and He is a helper of all the souls at all the stages, as entering into heaven and hell. He is with them as a companion and is not able to leave them. Those who possess a chaste body are protected by Him like a friend, and like Loved one He remains in the lotus of their hearts to be remembered by them.

यह ईश्वर स्वर्ग नरक आदि में प्रवेश आदि की सभी अवस्थाओं में समस्त आत्माओं (चेतनों) का सहायक है तथा उन्हें छोड़ने में सर्वथा असमर्थ है, अतः उन अवस्थाओं में भी उनके पास स्थित रहता है। तथा जो लोग शुभ आश्रय अथवा शुभ शरीर से युक्त हैं, बन्धु के समान उनकी रक्षा करने के लिए तथा उनके ध्येय (धाराणा) के रूप में उनके हृदय कमल में सदा विद्यमान रहता है।

अर्चावितारश्चेतनानामभिमतेषु द्रव्येषु विभवविशेषेभ्यो वैलक्षण्येन देशकालाधिकारिनियमं विनाऽपराधानपश्यतोऽर्चकपरतन्त्र समस्तव्यापारवत् आलयेषु गृहेषु च वर्त्तमानस्य स्थितिः ॥११२॥

Arcāvatāra (God in the form of idols etc.) is the fifth and the last form of God. He accepts this form under the control of His devotees. The devotees uphold that God resides in the material of their choice, like gold, silver, jewels etc. and in whatever they imagine He resides in. God resides at Ayodhyā, Mathurā etc. without reference to time and rules as an object of worship. He overlooks the shortcomings of His devotees, and He is under the control of His devotees for bathing, eating, sleeping etc. He abides in the idols, in the temples and in the homes etc.

अर्चावितार (मूर्ति के रूप में अवतरित ईश्वर) ईश्वर का अन्तिम (पञ्चम) स्वरूप है, इस स्वरूप को वह भक्तों के आधीन होकर ग्रहण करता है। वे भक्त (आश्रित चेतन प्राणी) अपनी शक्ति के अनुसार सोना, चाँदी, रत्न, जवाहरात आदि अभिमत द्रव्यों में, जिसमें भी वे चाहते हैं, उसकी कल्पना कर लेते हैं, तथा वह भक्तों के वैभव विशेष की अयोध्या, मथुरा आदि देश के नियमों तथा उपासना की समय अवधि के नियमों अथवा उपासना के अधिकारी सम्बन्धी नियमों एवं उपासक भक्तों के अपराधों को न देखते हुए भक्तों के परतन्त्र होकर स्नान, भोजन, शयन आदि समस्त व्यापारों में उनके आधीन होकर देवालयों अथवा घरों में प्रतिमा के रूप में वर्त्तमान रहता है।

हृत्तिजनकत्वं शुभाश्रयत्वमशेषलोकशरण्यत्वमनुभाव्यत्वं सर्व-
मर्चावितारे परिपूर्णम् ॥११३॥

In the Arcāvatāra of God there is the quality of the enjoyability and kind dependence. He can be a shelter for all. He reaches His devotees without even having the means to do so. All these qualities are in Him.

ईश्वर के अर्चावितार स्वरूप में रोचकता, शुभाश्रयता, सर्वलोकशरण्यभाव तथा अतिशय प्रभावशालित्व (उपाय के बिना ही देश-विशेष में जाने के सामर्थ्य आदि) सभी गुण परिपूर्ण रहा करते हैं।

स्वस्वामिभावव्यत्यासं कुर्वन्नज्ञ इवाशक्त इवास्वतन्त्र इव
च स्थितोप्यपारकारुण्यपरवशः सर्वपेक्षितानि ददातीति ॥११४॥

The quality of Arcāvatāra Īśvara is that He is the master and His devotees are His dependents and servants. He reverses the relationship or He becomes their innocent and powerless servant. He has unbound compassion and feels overpowered and bestows on His devotees whatever they desire, thus, graciously satisfying all their desires.

अर्चावतार ईश्वर की यह भी विशेषता है कि वह ईश्वर होने के कारण स्वामी है तथा भक्त आश्रित एवं सेवक है इत्यादि सम्बन्ध को विपरीत कर अर्थात् स्वयं उनका सेवक बनकर वह भक्त के समान अशक्त के समान पराधीन सेवक (दास) के समान भक्तों के पूर्णतः आधीन होकर भी अपार करुणा के वशीभूत होकर उनकी समस्त अपेक्षाओं (कामनाओं) को उन्हें प्रदान करता है, अर्थात् उनकी सभी इच्छाओं को पूर्ण कर देता है।

इति श्रीमल्लोकाचार्यचरणप्रतीतं
तत्त्वत्रयं समाप्तम् ।

APPENDIX—1

परिशिष्ट—१

Quotations referred in footnotes in the book

पादटिप्पण्यामुद्धृताः पठांशाः

No. 1

Page 14

नायं सर्वगतः, अपितु अगुरेवायमात्मा । कुतः, उत्क्रान्तगत्यादीनां श्रुतेः ।

श्री भाष्य वेदान्तसूत्र 2.3.30

No. 2

(Page 14)

आत्मा स्वगुणेन ज्ञानेन सकलदेहः व्याप्यावस्थितः, प्रालोक्यत्, यथा मणि-
द्युमणिप्रभृतीनामेकदेशवर्तिनामालोकोऽनेकदेशव्यापी दृश्यते, तद्वत्हृदयस्थस्यात्मनो
ज्ञानं सकलदेहं व्याप्य वर्तते । जातुः प्रभास्थानीयस्य ज्ञानस्य स्वाश्रयादन्यत्र वृत्तिः
मणिप्रभावादुत्पद्यते ।

बही 2.3.24

No. 3

(Page 16)

नैनं छिन्दन्ति शस्त्राणि नैनं दहति पावकः ।

न चैनं क्लेदयन्त्यापो न शोषयति मास्तः ॥ गीता 2.24

No. 4

(Page 16)

एवं भगवदभ्युपगमे सति आत्मनश्चाकात्स्न्यं प्रसज्येत, जीवोऽसंह्यातप्रदेशो
देहपरिणाम इति भवतां स्थितिः, तत्र हृत्त्यादिशरीरेऽवस्थितस्यात्मनस्ततो न्यून-
परिमाणे पिपीलिकाशरीरे प्रविशतोऽल्पदेशव्यापित्वेनाकात्स्न्यं प्रसज्यते ।.....न च
सोचविकासरूपावस्थान्तरापत्त्याऽपि विरोधः परिहृतुं शक्यते, विकार तत्प्रयुक्तऽ-
नित्यत्वादिदोष प्रसक्तेः घटादि तुल्यत्वप्रसङ्गात् ।.....

जीवस्य यदन्त्यं परिमाणं मोक्षावस्थागतं तस्य पश्चाद् देहान्तर परिग्रहाभा-
वादवस्थितत्वात् आत्मनश्च मोक्षावस्थस्य तत्परिणामस्य चोभयोनित्यत्वात् ।
तदेवात्मनः स्वाभाविकं परिमाणमिति । श्रीभाष्य 2.2.32-34 ।

No. 5

(Page 18)

तत्सांसारिकप्रवृत्तिष्वस्य कर्तृता सत्त्वरजस्तमोगुणसंसर्गकृता न स्वरूप-
प्रयुक्तेति प्राप्ताप्राप्तविवेकेन गुणानामेव कर्तृत्वमुच्यते । बही 2.3.33

No. 6

(Page 18)

तत्कर्तृत्वमस्य जीवस्य परात्परमात्मन एव हेतो भवति । कुतः श्रुतेः 'यन्तः
प्रविष्टः शास्ता जनानां सर्वात्मना.....इति ।.....सर्वासु क्रियासु पुरुषेण कृतं
प्रयत्नमुद्योगमपेक्ष्यान्तर्गामी परमात्मा तदनुमतिदानेन प्रवर्त्तयति; परमात्मनोऽनुमति-
मतिमन्तरेणास्य प्रवृत्तिर्नोपपद्यते इत्यर्थः, कुतः एतत् ? विहितप्रतिषिद्धावैयर्थ्यादिभ्यः ।
बही 2. 3. 40-41

No. 7

(Page 20)

यत्पुनरुक्तम्—चिदचिदात्मकस्य जगतः स्थूलस्य सूक्ष्मस्य च परमात्मानं प्रति
शरीरभावो नोपपद्यते इति, तदनाकलितसम्यग्ग्यायानुग्रहीतवेदान्तवाक्यगणस्य स्वमति-
कल्पितकुतर्कविजृम्भितम् । सर्व एव हि वेदान्ताः स्थूलस्य सूक्ष्मस्य चेतनस्याचेतनस्य
च सतस्तस्य परमात्मानं प्रति शरीरत्वं श्रावयन्ति । बही 2. 1. 9.

No. 8

(Page 21)

जलस्य नाग्निसंसर्गः स्थालीसंगात्तथापि हि ।
शब्दोद्रेकादिकान्धर्मास्तत्करोति यथा नृप !
तथात्मा प्रकृतेः संगदहंभानादि दूषितः ।
भजते प्राकृतान्वर्मानन्यस्तेभ्यो हि सोऽव्ययः ॥

विष्णु पुराण 6. 7. 23

No. 9

(Page 23)

निवेष्टुकामोऽस्मि नरेन्द्रकन्या,
प्रयच्छ मे मा प्रणयं बिभांशीः ।
नह्यर्थिनः कार्यवशादुपेताः,
काकुत्स्थवंशे विमुखाः प्रयान्ति ॥७७॥

अन्येऽपि सन्त्येव नृपाः पृथिव्यां,

मान्धातरेषां तनयाः प्रसूताः ।

किन्त्वथिनामथितदानदीक्षा-

कृतव्रतं श्लाघ्यमिदं कुलं ते ॥७८॥

शतार्धसंख्यास्तव सन्ति कन्याः

तासां ममैकां नृपते ! प्रयच्छ ।

यत्प्रार्थना भङ्गभयाद् विभेमि,

तस्मादहं राजवरातिदुःखी ॥७९॥

प्रवेश्य च तमृषिमन्तःपुरे वर्षंवरस्ताः कन्याः प्राह ॥८०॥

भवतीनां जनयिता महाराजस्समाज्ञापयति ॥८१॥

अयमस्मान् ब्रह्मर्षिः कन्यार्थं समभ्यागतः ॥८२॥

मया चास्य प्रतिज्ञातं यद्यस्मत्कन्या या काचिद् भगवन्तं वरयति, तत्कन्याया-
श्छन्देनाहं परिपन्थानं करिष्यामि । इत्याकर्ष्य सर्वा एव ताः कन्याः सानुरागाः
सप्रमदाः करेणव इवेभ्यश्चपति तमृषिमहमहमिकया वरयाम्बभूवुरुचुदच ॥८३॥

कृतानुरूपविवाहश्च महर्षिस्सकला एव ताः कन्यास्स्वाश्रममनयत ॥८४॥

एकदा तु दुहितृस्नेहादाकृष्टहृदयः स महीपतिरतिदुःखिताः ता उत सुखिता
वा इति विचिन्त्य ॥८५॥

प्रविश्य चैकं प्रासादामात्मजां परिष्वज्य.....अब्रवीत् ॥८६॥

अप्यत्र वसे ! भवत्याः सुखमुत किञ्चिदसुखमपि..... ॥८७॥

तातातिरमणीयः प्रासादोज्जातिमनोजमुपवनं.....सर्वसम्पत्समेतं मे गार्हस्थ्यम् ॥८८॥

.....त्वत्प्रासादमशेषमति शोभनम् ॥८९॥

किन्त्वेकं ममैतद् दुःखकारणं यदस्मद् गृहान्महर्षिरयमस्मद् भर्ता न निष्क्रामति,
ममैव केवलमतिप्रीत्या समीपवर्ती तान्यासामस्मद् भगिनीनाम् ॥९०॥

सर्वाभिश्च ताभिः तथैवाभिहितः परितोषविस्मय निर्भरविषय हृदयो भगवन्तं
सौभरमेकान्तावस्थितमुपेत्य कृतपूजोज्ज्वलीत् ॥९१॥ दृष्ट्वा भगवन्
सुमहानेष सिद्धिप्रभावो नैवं विद्यमन्यस्य कस्यचिद् अस्माभिर्भूतिविलसितमु-
पलक्षितं यदेतद् भगवतस्तपसः फलम् ॥९२॥

विष्णु पुराण ४. २. ७७-७९, ८०-८१, १०१-१०४,

१०६-१०७, ११०-११३

No. 10

(Page 22)

नित्यो नित्यानां चेतनश्चेतनानामेको बहूनां यो विदधाति कामान् ।

तमात्मस्थं येऽनुपश्यन्ति धीरास्तेषां शान्तिः शाश्वती नेतरेषाम् ॥

कठोपनिषद् 2. 2. 13

इवेताद्वतरोपनिषद् 6.13

No. 11

(Page 272-7)

न ह्यचिद् वस्त्वपि स्वभावतोऽपुरुषार्थस्वरूपम् । कर्मवश्यानां तु कर्मस्वभावानु-
गुणेन परमपुरुषार्थसंकल्पादेकमेव वस्तु कालभेदेन पुरुषभेदेन च सुखाय दुःखाय च
भवति । वस्तु-स्वरूपं प्रयुक्ते तु तोद्रूपे सर्वं सर्वदा सुखार्थं दुःखार्थं वा स्यात् ।
न चैवं दृश्यते । '.....तस्माद् दुःखात्मकं नास्ति, न च किञ्चित् सुखात्मकम्' इति ।
अतो जीवस्य कर्मवश्यत्वात् तत्तत्कर्मानुगुणेन तत्तद्वस्तु सम्बन्ध एव पुरुषार्थः ।

श्रीभाष्य 3.2.12

No. 12

(Page 28-26)

वायुर्यथैको भुवनं प्रविष्टो, रूपं रूपं प्रतिरूपो बभूव ।

एकस्तथा सर्वभूतान्तरात्मा, रूपं रूपं प्रतिरूपो बहिष्व ।

कठोपनिषद् 2.2.10

No. 13

(Page 31)

सत्त्वरजस्तमसां साम्यावस्था प्रकृतिः, प्रकृतेर्महान्, महतोऽहंकारोऽहंकारात्पञ्च
तन्मात्राण्युभयमिन्द्रियं तन्मात्रेभ्यः स्थूलभूतानि पुरुष इति पञ्चविंशतिगणः ॥

सांख्यदर्शन 1.61

No. 14

(Page 32)

सत्त्वरजस्तमसां साम्यरूपा प्रकृतिरेकास्वयमचेतना, अनेक चेतनभोगापवर्गार्था
नित्या सर्वगता सततविक्रिया न कस्यचिद् विकृतिः अपितु परमकारणमेव ।
महदाद्यास्तद्विकृतयोऽन्येषां च प्रकृतयः सप्त—महान् अहंकारः शब्दतन्मात्रं स्पर्शतन्मात्रं
रूपतन्मात्रं रसतन्मात्रं गन्धतन्मात्रमिति । तत्राहंकारस्त्रिधा-वैकारिकस्तैजसो भूतादिश्च
क्रमात् सात्त्विको राजसस्तामसश्च । तत्र वैकारिकः सात्त्विक इन्द्रियादिः, भूतादि-
स्तामसो महाभूतहेतुभूततन्मात्रहेतुः, तैजसो राजसस्तुभयोरनुग्राहकः । आकाशादीनि
पञ्चमहाभूतानि श्रोत्रादीनि पञ्चज्ञानेन्द्रियाणि, वागादीनि पञ्चकर्मेन्द्रियाणि, मनः

इति केवलं विकाराः षोडश । पुरुषस्तु निष्परिणामत्वेन न कस्यचित्प्रकृतिः न कस्यचिद् विकृतिः ॥

श्रीभाष्य ..21

No. 15

तस्माद् वा एतस्मादात्मन आकाशः सम्भूतः, आकाशाद् वायुः, वायोरग्निः, अग्नेरापः, अद्भ्यः पृथिवी, पृथिव्या ओषधयः, ओषधिम्योऽन्नम्, अन्नादरेतः, रेतसः पुरुषः, स वा एष पुरुषोऽन्नरसमयः ॥

तैत्तिरीयोपनिषद् .1.

No- 6

परिचय मात्र

No. 7

(Page 44)

..... सौगतः परिगणितस्याकाशस्यापि तुच्छता प्रतिक्षिप्यते, आकाशे च विरूपाख्यता न युक्ता, भावरूपत्वेनाभ्युपगतपृथिव्यादिवत् आकाशस्याप्यबाधित प्रतीतिसिद्धत्वाविशेषात् ॥

श्री भाष्य 2.2.23

No. 18

(Page 46)

चतुर्विधा भजन्ते मां जनाः सुकृतिनोऽर्जुन ।
आत्मा जिज्ञासुरर्थार्थी ज्ञानी च भरतर्षभ !

गीता 7.16

No. 19

(Page 46)

न तस्य कार्यं करणञ्च विद्यते,
न तत्समश्चाभ्यधिकश्च दृश्यते ।
पराऽस्य शक्तिविविधैव श्रूयते,
स्वाभाविकी ज्ञानबलक्रिया च ।

स्वेताश्वतरोपनिषद् 6.8

No. 20

(Page 53)

स्मृत्यनवकाशदोष प्रसंग इति चेन्नान्यस्मृत्यनवकाश दोष प्रसंगात् । इतरेषां चानुपलब्धेः । एतेन योगः प्रत्युक्तः । न विलक्षणत्वादस्य । तथात्वं शब्दात् अभिमानिव्यपदेशस्तु विशेषानुगतिभ्याम् । दृश्यते तु । असदिति चेन्न प्रतिषेधमात्र-त्वात् । अपीतो तद्वत्प्रसंगादसमञ्जसम् । न तु दृष्टान्तभावात् ॥

वेदान्त सूत्र 2.1.1-9

No.

(Page 54)

(क) लोकवत्तु लीला कैवल्यम् । वेदान्त सूत्र २.१.१३

(ख) अवाप्तसमस्तकामस्य परिपूर्णस्य स्वसंकल्पविकार्यविविध-विचित्र चिन्मिश्रजगत्सर्गे लीलैव केवला प्रयोजनम् । लोकवत्-यथा लोके सप्तद्वीपामेव भेदिनी-मधितिष्ठतः सम्पूर्ण-शौर्यवीर्यपराक्रमस्यापि महाराजस्य केवललीलैक प्रयोजनाः कन्दुकाद्यारम्भाः दृश्यन्ते, तथैव परस्यापि ब्रह्मणः स्वसंकल्पमात्रावबलपूज्यगज्जन्म-स्थिति च्चंसादेर्लीलैव प्रयोजनम् ।

श्री भाष्य २.१.१३

No. 22

(Page 55)

यद्योर्णनाभिः सृजते गृह्णते च,
यथा पृथिव्यामोषधयः सम्भवन्ति ।
यथा सतः पुरुषात्केशलोमानि
तथाक्षरात्संभवतीहि विश्वम् ॥

मुण्डकोपनिषद् 1.1.7

No. 23

(page 66-67)

परित्राणाय साधूनां विनाशाय च दुष्कृताम् ।
धर्मसंस्थापनार्थाय सम्भवामि युगे युगे ॥

गीता 4.9

APPENDIX—2

परिशिष्ट—२

Important words index of the
Sanskrit text

अकालकाल्य	61	अनिरुद्ध	61,63
अक्षर	31	अनुकूल	48
अखिलहेयप्रत्यनीक	46	अनुकूलत्व	26
अग्नि	15,21,57	अनुग्रह	61
अग्निसंसृष्टस्थाली	21	अनुद्भूत	32
अचित्	21,28,42,45,56	अनुपायत्वदशा	49
अचित्पदार्थ	42	अनुपास्य	64
अचिन्त्य	11,15	अनुभाव्य	68
अचेतन	52	अनुष्णाशीत	45
अद्भुत	22	अनेकशरीरपरिग्रह	14,16
अजड	23,25,29	अन्तर्यामी	38,47,57,60,67
अजडत्व	13	अपराध	68
अजहृत्स्वभावविभव	64	अप्रत्यक्ष	44
अज्ञ	48,69	अपारकारुण्यपरवश	69
अणु	11,13,14,24	आप्यायक	37
अण्ड	37,38	अपेक्षित	49
अण्डकारण	38	अप्रकाशकत्व	24
अत्यन्ताभिमत	59	अभिमत द्रव्य	68
अधः सीमा	42	अयोग्य	19
अधिकारिनियम	68	अर्चकपरतन्त्र	68
अध्यवसाय	33	अर्चावतार	60,68
अनन्त	21,46,47,59	अर्थार्थी	46
अनवधान	32	अवस्था	31
अनादिकाल	49	अविद्या	54
नित्य	43	अविभक्ततम	31

अविभु	25	आयुष	65
अव्यक्त	11,15	आर्जव	48
अवतार	57,59,65,66	आर्त्त	46
अवतारकन्द	66	आर्हत	16
अवतारहेतु	66	आलस्य	32
अशक्त	48,69	आलय	68
अशेषलोकशरण्य	68	आवरण	38
असदृशविकारोत्पादक	30	आवरणाभाव	43
अस्त्रभूषित	59	आश्रय	25
अस्वतन्त्र	69		
अहंकार	31,33,36,44,64	इष्टविनियोगार्हं	19
अहंभान	29	इच्छा	66
		इच्छयागत	63
आकार	23	इन्द्रिय	11,19,24,31, 34,37,44,56
आकाश	34,39,40,43	ईश्वर	11,18,28,29,37, 38,42,46,47,49, 52,53,56,58,60
आकाशादिभूत	40	ईश्वरात्मक	26
आगम (प्रमाण)	43		
आत्मरूप	20	उक्ति	39
आत्मा	11,12,16,17,21, 22,45,49	उपस्थ	34
आत्मा एक :	21	उपादान	54
आत्म ज्ञान	29	उपायभूत	49
आत्मज्ञान-भेद	29	उपासकानुग्रह	61
आत्मभेद	21,23	उपास्य	64
आत्मरूपभेद	23	उपेन्द्र	65
आत्मीय	49		
आदित्यतेजस्	45	ऋजु विश्लेषण	50
आनन्द	28,30,39	एकरूप	59
आनन्दरूप	23,26,46,47	ऐश्वर्यं	62
आनुकूल्य	26		
आपः	34		
आयास शून्य	54		

श्रीपाधिक	26	केचित् (बौद्धाः)	43
श्रीष्ण्य	21,45	केवलसत्त्व	28
		केवलस्वास्थ्यस्थिति	49
करण	50	केशव	65
कर्त्ता	17	क्रिया	25
कर्त्तृत्व	17,18,19	क्रीडा	30,38,41
कर्म	21,28,53,54	क्रीडाकन्दुक	38
कर्मसङ्ग	32	क्रीडा परिकर	30,41
कर्मन्द्रिय	31,34,36,39	क्लेदन	15
कर्मपरतन्त्र	53	क्षमा	48
कर्महेतु	58	क्षेत्र	19
कला	41	गन्धतन्मात्र	34
कलत्र	19	गति	39
कल्याणगुण	48,49,59	गरुड	
कल्याणगुणविभूषित	46	गुण	17,18,25,32,59,61
कामिनी मालिन्य	50	गुणनिधि	59
कामुक	50	गुणविनिमय	40
कारण	35,52,53,54	गुणवैषम्य	32
कार्यं	49	गुण संसर्ग	18
काल	26,41,42,43,57	गुणाधिक्य	40
कालनियम	68	गुरुत्व	23
काल भेद	30	गुह्यतम	34
कालसृष्टि	63	गृह	19,68
काष्ठा	41	गोपुर	28
कुटिल	48	गोष्पद	50
कुसुम	19	गौण प्रादुर्भाव	64
कूर्म	65	गौण विभव	63
कृत्य	39,65	घ्राणेन्द्रिय	34
कृपा	48,49	चक्षु	34,42
कृतकृत्य	49		
कृष्णा	65		
केचित् (नैयायिकाः)	44		

चक्षुर्विषय	44	ज्ञान	13,18,23,24,28,29
चतुर्दशभुवन	42		30,32,46,47,48,61,62
चतुर्दशलोक	38	ज्ञाननिबन्धन उपकर्षं	49
चतुर्मुख	38	ज्ञानविरोधि	30
चतुर्विध पुरुष	46	ज्ञानव्याप्ति	14
(आर्त्तं, जिज्ञासु, अर्थार्थी, ज्ञानी)		ज्ञानमय	59
चतुर्विध फल (धर्म-अर्थ-काम-मोक्ष)	46	ज्ञानविकासकरण	56
चन्दन	19	ज्ञानशक्ति	46,48
चित्	11	ज्ञानशून्य	28
चेतन	30,38,53,56,68	ज्ञानानन्दस्वरूप	46,47
चेतन देहवत्	59	ज्ञानाधार	16
चेतनाचेतनव्यापक	47	ज्ञानावस्था	17
छेदन	15	ज्ञानाश्रय	11,16,18
		ज्ञानी	46
जन्म	13,49	ज्ञानेन्द्रिय	31,34,36,39
जन्म निबन्धन उपकरणं	49	तन्मात्रा	36,40
जल	15,21,37,39,45,58	तत्त्वज्ञान	63
जल बुद्बुदवत्	38	तमस्	28,30,32,46,58
जगत्	57	तमोगुण विशिष्ट	57
जगत्कारण	53	ताडन	50
जगत्कारणभूत	50	तापहर	59
जगन्मोहन	59	तामस	33
जाग्रत्संज्ञा	65	ताम्बूल	19
जामदग्न्य	64	तिरोघायक	30
जिज्ञासु	46	तियंवत्त्व	63
जिह्वा	34	तृष्णा	32
जीवात्मा	47	तेजस्	34,39,45,46,63
जीवाधिष्ठातृ	64	तेजोरूप	28, 59
		तैजस	33
ज्ञात	17	तैजस वर्णरक्त	45
ज्ञातृ	23	त्रितय	57

त्रिविक्रम	65	ध्रुवपद	49
त्रिविध	45	नर	65
त्रिविधचेतनाचेतन	17	नरक	67
त्वक्	33, 44	नानात्व	25
ददाति	69	नारायण	65
बधिभक्त	65	नित्य	11, 13, 20, 24, 28, 29, 30, 41, 43, 44, 47, 48, 59, 61
दशगुण-आवरण	38	नित्यईश्वर	30, 41
दहन	15	नित्यमुक्त	61
दिक्	43	नित्यसूरी	50
दिव्यात्मस्वरूप	14, 46	नित्योदित	65
दीप	44	निद्रा	32
दीपादितेजस्	44	नियाम्य	11, 19
दुष्करव्यापार	49	निरवधिक तेजोरूप	59
दुःख	14, 49	निरवयव	11, 15, 44
दुःखाधार	65	निरुपकधर्म	18
दुःखिन्	48, 58	निरुपाधिक	48
दुःखित्व	21, 53	निर्दोष	48
देश	26	निर्विकार	18, 15, 54,
देशनियम	68	निवृत्तसंसार	20
देह	11, 14, 16, 42	निःसंख्य	48
देहपरिमाण	16	निःसीम	48
देहभेद	21	नीला (लीला)	46
देहात्मभ्रम	26	नैर्घृण्य	58
दोष	49, 50	पचनहेतु	39
द्युमणि	14	पञ्च	18, 31, 39
द्रव्य	23, 25, 37, 43, 68	पञ्चकर्मोद्भिद्य	31
धर्म	24	पञ्च ज्ञानेन्द्रिय	31
धर्मिन्	24	पञ्चभुत	31
धर्मोपदेश	62	पञ्चविषय	31
धर्म्यं	11, 19,	पञ्चीकरण	40
धारण	39		
ध्येयत्व	67		

पद्मनाभविभव	65	प्रदेशभेद	30
पर	60	प्रथमतत्त्व	31
परत्व	61	प्रष्टुम्न	61,62
परनियोग	54	प्रधान	52
परमपद	43	प्रधानकरण	52
परमाणु	52	प्रभाव	14
परायं	49	प्रसरण	25
परिच्छेद	28	प्राकृत	41,64
परिणत	28,54	प्राकृतविग्रह	64
परिणाम	23,29,52,55	प्राण	11
परिणामकरण	56	प्राणग	31
परिणामहेतु	41	प्रासाद	28
परिपूर्ण	68	फल	66
पाणि	41	बद्ध	20,30
पाद	34	बन्ध	48
पावक	64	बन्धन	51
पायु	34	बन्धुभूत	67
पिण्डीकरण	39	बल	61
पुत्र	19,49	बराह	65
पुरुष	46,49	बह्वः (न्याय-वैशेषिकविदः)	43
पुरुषचातुर्विध्य	46	बाल्य	47
(आत्तं, जिज्ञासु, अर्थार्थी, ज्ञानी)		बुद्धि	19
पृथ्वी	34,39,58	ब्रह्मा	57
प्रकाशक	24,59	ब्रीहि	23
प्रकाशकत्व	13	भगवदिच्छा	28
प्रकाशस्वरूप	47	भार्या	49
प्रकृति	30,31,32,41	भुज	65
प्रजापति	57	भूत	30,35,37,39,40,44,57
प्रज्ञानात्मक	47	भूतादेः	34
प्रतिकूल	26,48	भूमि	45,46
प्रतिभट	46	भूतकार्यं	37
प्रतिद्वन्द्वीभूय	50		
प्रत्यक्ष	43		

भृगुस्वाप	66	मूर्च्छा	25
भेद	29	मृद्	37
भेदकथन	22	मेष	58
भोक्ता	17	योगि	16
भोक्तृत्व	17	योगिध्येय	59
भोग	14	योग्य	19
भोगजनक	59	योवन	47
भोगस्थान	42		
भोगोपकरण	42	रक्त	45
भोग्य	42,49,50,61	रक्षण	63
भौमादिभेद	44	रजस्	28,30,32,57
भ्रम	26	रजोगुण	57
मणि	14	रत्न	23
मण्डप	28	रस	45,49
मत्स्य	63,65	रसतन्मात्र	34
मन	11,31,34,36,39,62	राग	32
मनस्तत्त्व	62	राजस	33
मनु	57,62	राजसाहंकार	36
मनुष्य	22	रुचिजनकत्व	68
मरण	13	रुद्र	57
महत्	31,32	रूप	45,59
महालक्ष्मी	50	रूपतन्मात्र	34
माधुर्य	45		
माया	30	लक्ष्मी	46
मादं व	49	लीला	46,54
मिश्रसत्त्व	28,30	वर्ण	65
मिश्रसृष्टि	63	वहन हेतु	39
मुक्त	20,29	वाग्	34,36
मुक्ति (मुच्यते)	22	वात	15
मुख्यप्रादुर्भाव	64	वात्सल्य	48
मुख्यविभव	63	वायु	34,35,39,44,45
मुमुक्षु	64	वासना	21,59
मूर्त्यन्तर	65		

वासनातटाक	59	व्यास	64
वासित	49	व्यूह	60, 61
विकार	23, 33	शक्ति	48, 63
विकारादिदोष	46	शकंरा	37
विकाराभाव	54	शब्द	21, 29, 44
विकारोत्पादक	30	शब्दतन्मात्र	34, 36
विग्रह	59, 64, 67	शब्दस्पर्शादिमत्	29
विपरीत ज्ञान	32	शब्दादिगुण	40
विपरीतज्ञानजनक	30	शब्दादिविषय	39
विधि	64	शरीर	11-14, 16, 19, 29, 41, 56,
वित्तेश	64	शाप	66
विभक्ततम	31	शान्तोदित	65
विभु	24, 44	शास्त्र	13, 57
विभव	60, 63, 68	शास्त्रवश्यत्व	17
विमान	28	शिल्प	39
विलक्ष	13	शिवि	64
विषम	33	शील	48
विषमविकार	33	शुभ	49
विषम सृष्टि	22	शुभाश्रयत्व	68
विषय	29, 31, 48	शुद्धवगंसृष्टि	62
विषय पञ्चक	39	शुक्ल	45
विषयान्तर	56	शुद्धसत्त्व	28, 59
विसर्ग	39	शैथिल्य	14, 16
विष्णु	57	शेष	11, 19, 20
वीर्य	62	शेषत्व	23
वृत्तनिबन्धन-अपकर्ष	49	शेषासन	20
वैकारिक	33, 34	शोषण	15
वैकुण्ठदेश	61	शौर्य	48
वैदिकपुत्र	49	श्रुति	22
वैराग्यजनक	59	श्रुतिविरुद्ध	16, 52
वैषम्य	33, 58		
व्यवस्था	52		
व्यसन	50		

श्रोत्र	34,36,39	(सांख्यमत)	17
संकल्प	54	सांसारिक प्रवृत्ति	18
संग	32	सात्त्विक	30
संसारिसंरक्षण	61	सात्त्विकाहंकार	36
संसार	20	सापराध	48
संकोच विकास योग्य	24	साम्यदशा	33
संसरण	22	सान्दापनिपुत्र	49
संहार दशा	54	साधुपरित्राण	66
संहार	52, 56, 57, 61	सुकृतबल	49
संहृत्यवस्थापन	56	मुख	14, 32
संकर्षण	61, 62	मुखिन्	58
संकोचविकासानर्ह	24	मुखित्व	21
संकोचविकासयोग्य	24	सुलभ	50
सकलजगत्सृष्टिस्थिति संहारकर्ता	46	सुषुप्ति	25
सकलजगत्कारण	53	सूक्ष्मावस्था	31
समाधिकरहित	48	सृष्टि	52,56,57,58, 61, 62
सत्त्व	30,32,57	सेचन	39
सत्त्वगुण	57	सौलभ्य	49
सत्त्वशून्य	28, 41	सौकुमार्यं	59
सदोष	48	सौभरिशरीर	21
सन्मार्गं	57	सौहार्दं	49
सदृशविकारोत्पादक	30	स्नेह	50
सविग्रह	58	स्थान	65
सर्प	46	स्थालीसंसर्ग	21
सर्वरक्षक	59	स्थावरत्व	63
सर्वरक्षण	56	स्थिति	52,57,61,67,68
सर्वशक्ति	55	स्थितिकरण	56
सर्वापाश्रय	59	स्पर्श	44,45
सर्वपिक्षित	69	स्पर्शतन्मात्र	34,36
सहायभूत	67	स्वगुणोत्पाद	40
सर्वकालवर्तित्व	13	स्वयंप्रकाशक	24
सर्वकालसत्त्व	13		

Appendix—3

85

स्वयंप्रकाशन	29	स्वाभाविक	26
स्वभाव	26	स्वप्रकाशमानत्व	13
स्वरूपानुबन्धस्वभाव	32		
स्वरूप (आत्मस्वरूप)	23, 59	हयग्रीव	
स्वर्णकलश	23	हरि	65
स्वर्ग	67	हृत्प्रदिष्ट	13, 14
स्वपरसाधारणस्थिति	49	हृदय	49
स्वस्वामिभावव्यत्यास	69	हृदय कमल	
स्वानुरूप	59	हेतु	43
स्वेच्छा	54		

APPENDIX 3

परिशिष्ट-३

Important words Index of English translation

A

Absolute 2	Akṣara 31
Accidental Qualification 26	Aniruddha 61, 63
Acit 1, 11, 27, 28, 30, 42, 45, 56	Antaryāmin 38, 60, 61
Adhyavasāya 33	Arcā 61
Adiṣeṣa 20	Arcāvatāra 60, 68, 69
Advaita Vedānta 1, 17	Arjuna 64
Advaita Vedāntins 21	Artha 46
Ahaṁkāra 31, 33- 7	Ātman 2
Ajaḍa Cit 13	Atomic 11, 14, 24
Ākaraja 45	Atoms 52
Ākāśa 34, 35, 37, 39-41, 43, 44	Attribute (s) 2, 16, 23, 29, 40, 44
	Attributive Intelligence 2, 3

Audārya 45
 Avibhakta-Tamas 31
 Avidyā 21, 30, 31, 54
 Ayodhyā 68

B

Baddha 20
 Bauddhas 43
 Being 17
 Bhauma 45
 Bhṛgu 66
 Bhogya 42
 Bhoktā 17
 Bhūmi 46
 Bhūtādi Ahaṁkāra 34, 35
 Bhūtādīmīśra Sattva 44
 Bhūtas 35, 39, 40, 57
 Bhuvanas 42
 Bliss 11, 13, 23, 26, 28, 47, 53
 Bondage 20, 31, 54
 Brahmā 38, 64
 Brahman 2, 57
 Buddhi 33
 Buddhism 17
 Buddhist Thinkers 44

C

Cause 3, 36, 51-53, 63, 66
 Causation Theory 2
 Change (s) 2, 3, 28, 41, 55, 56
 Cit 1, 2, 11, 20
 Cognition 33
 Consciousness 25, 53, 59, 62
 Cosmos 1, 2
 Creation 3, 31, 46, 52-58, 61-63
 Constituent Cause 52, 54, 55

D

Dadhibhakta 65

Death 13, 29
 Dependent Elements 1
 Destruction 46, 53, 56, 57, 61
 Determinate Knowledge 33
 Devotee (s) 2, 48, 50, 51, 60, 61, 68, 69
 Devotion 1, 2, 20
 Dharma 46
 Dharma-Bhūtājñāna 2, 3
 Dissociation 13
 Dissolution 3, 54, 62
 Divya 45

E

Earth 34, 37, 40, 45, 59
 Effects (s) 3, 35, 36, 38, 40
 Ego 29, 33, 44, 64
 Elements 3, 31, 37-40
 Equilibrium 33
 Essential Nature 1, 26, 32, 47, 48, 55, 59, 63
 Eternal 11, 13, 20, 25, 28, 30, 41, 43, 44, 47, 48, 53, 59
 Ether 34, 39-41
 Evolute 33
 Evolution 1, 3, 32, 55
 Existence 19

F

Factor 3
 Form (s) 25, 28, 31, 32, 34, 44, 45, 55-57, 59-61, 63-65, 68
 Fundamental Principles 11

G

Gandhatanmātra 34, 35, 40
 Garuḍa 20, 47
 Gītā 16, 46, 66, 67
 God 1-3, 11, 18-20, 23, 26, 28, 30, 38, 41, 42, 46-69

Gopura 28

Guṇas 3, 18, 32, 33

H

Hari Kṛṣṇa 65

Hayagrīva 65

Heaven 61, 67

Hell 67

I

Idols 65, 68

Ignorance 21, 30

Illusion (s) 26, 30, 32

Images 61

Immanence of God 47, 67

Immanent 47, 56, 57

Immanent Spirit 61

Incarnation (s) 60, 61, 63-66

Incarnator 66

Inference 33

Infinite 3, 21, 28, 46, 47, 53, 59

Intellect 11, 33, 38

Īśvara 1-3, 11, 38, 52, 54, 59, 69

J

Jāgrat 65

Jaina 1, 16

K

Kāla 41, 42

Kāma 46

Kaṇāda 43

Kapila 52

Karma 21, 28, 53, 54, 58, 63, 66

Kartā 17

Kāṣṭhā 41

Kāthopaniṣad 28, 29

Keśava 65

Knowledge 1, 11-14, 16-18, 24-26,

28-32, 39, 46-49, 56, 59-63

Kṛṣṇa 63

Kubera 64

Kūrma 65

L

Lakṣmī 46, 50

Līlā 30, 46, 54

Logical Necessity 2

Lokācārya 1, 3

Lord 1, 2, 26

M

Mahābhūtas 31, 35-38, 40

Mahalakṣmī 51

Mahat 31-33; 38

Mahattattva 33

Maintenance 46, 53, 56, 57, 61

Manas 31, 34, 37

Manifest (s) 3, 18, 26, 29, 32, 33,
61-63

Manifestations 60, 61

Manu 57

Manus 62

Māsa 41

Material Cause 52, 54, 55

Mathurā 68

Matsya 63, 65

Matter 1-3, 11, 15, 21, 28, 56

Māyā 2, 30, 31

Mind (s) 11, 37, 39, 60, 62

Mīndhāṭṭri 22

Mīśra Sattva 1, 28, 42

Modifications 3, 11, 15, 32, 55

Mokṣa 11, 23, 46, 64

Monastic Idealism 2

Motor Organs 31, 34, 37, 39,

Muhūrta 41

Mukta 20

Muṇḍaka Upaniṣad 55

N

- Nara 65
 Nārāyaṇa 65
 Narsimha 63
 Nimeṣas 41
 Nitya 20
 Nityasūri 51
 Nityodita 65
 Non-Dualism 1, 3
 Non-Luminous 29
 Non-Sentient 1, 27, 28, 30, 42, 45, 47, 56
 Nyāya-Vaiśeṣika 37, 44

O

- Omnipotent 55
 Omniscience 2, 53
 Omniscient 53

P

- Padmanābha 65
 Pakṣas 41
 Pañcīkaraṇa 40, 44
 Para 60
 Paramāṇu 52
 Paraśurāma 64
 Para Vāsudeva 65
 Pariṇāmavāda 2
 Partless 11, 15, 44
 Pāsupata Tradition 53
 Perception 33, 43
 Pole-Star 50
 Pradhāna 52
 Pradyumna 61, 62
 Prajāpati 57
 Prakṛti 3, 30-32, 53, 62
 Pralaya 3
 Prāsāda 28

Prthvī 34, 35, 40

Purāṇas 66

Puruṣa 3

Puruṣārathas 46

Q

Qualified Attributes 55

Qualifying knowledge 25

R

Rajas 17, 28, 30, 32, 41, 57

Rājasa 33, 36

Rāma 63

Rāmānujā (cārya) 1-3

Rasatanmātra 34, 35, 40

Real 1, 2

Realist 2

Realistic Metaphysics 3

Rudra 57

Rūpa 34, 36

Rūpatanmātra 34, 35, 40

S

Śabdatanmātra 34-36, 40

Salvation 11

Sāṃkhya 1, 3, 17, 35

Sāṃkhya Darśana 31

Sāndīpani 50

Saṅkara 1, 2

Saṅkarṣaṇa 61, 62

Śāntodita 65

Śāstras 17, 18, 57, 62

Sattva 17, 28, 30-32, 41

Sattva Guṇa 57

Sattva Śūnya 1, 28, 41, 42

Sāttvika 33, 36, 37

Saubhari 22

Scriptures 12, 23, 43, 57

Self 2, 59

Self-Luminous 24, 46, 48

Sense Organs 11, 15, 25, 31, 34,
39, 56

Sentient 47, 57, 59

Śivi 64

Soul (s) 1-3, 11-14, 16-19, 21, 26,
28, 29, 31, 38, 42, 47,
56, 58, 60-65, 67

Sparsatanmātra 34, 35, 40

Śribhāṣya 14, 16, 26, 27, 32,
44, 53

Srivaishṇava 1

Śruti 16, 22, 37

Subordinate Qualities 1

Substance (s) 3, 23, 25, 26, 43

Substratum of Knowledge 11,
16-18

Śuddha Sattva 1, 28, 29, 42, 59

Superimposition 26

Svapna 65

Śvetāśvatara Upaniṣad 22, 48

T

Taijasa 33

Tait irīyopaniṣad 36

Tamas 17, 28, 30, 32, 41, 57

Tāmasa 33, 36

Tanmātras 35, 36, 40

Tattvas 31

Tattvatraya 1, 3

Tejas 45, 48

Theistic Non-Dualism 3

Time (s) 12, 13, 41, 43, 57, 61,
63, 68

Transcendent 60, 61

Transmigration 20, 61

Trivikrama 65

U

Udreka 31

Upendra 65

Universe (s) 3, 38, 42, 53-55, 57

Unmanifest 11, 15, 32, 33

V

Vaikārika 33, 34

Vaiśeṣika (s) 43, 44, 52

Vaiśeṣika Philosophy 52

Varāha 63, 65

Varavara Muni 1

Varṣa 41

Vāsanā 21

Vedānta 3

Vibhakti-Tamas 31

Vibhava (s) 60, 61, 65

Vimān 28

Viśeṣaṇas 1, 3

Viśeṣya 3

Viśiṣṭādvaita 1-3, 35

Viśiṣṭādvaitins 52

Vishṇu Purāṇa 21

Viṣṇu 57, 66

Viṣṇukṣena 20

Vyāsa 64

Vyūha 60, 61

Vyūha Vāsudeva 65

W

Will 1, 28, 54, 63, 66

World 2, 3, 38, 51-57, 59, 62, 63

Y

Yama 57

Yogins 16, 59

CORRIGENDA

- Page 1, lines 2, 3, 9 and 16, read 'Vāṣiṣṭādvaita' as 'Viṣiṣṭādvaita'.
Page 1, line 19, read 'devotlon' as 'devotion'.
Page 2, line 14 and page 3, line 25, read 'Vāṣiṣṭādvaita' as 'Viṣiṣṭādvaita'.
Page 18, line 18, read 'knoIwedge' as 'knowledge'.
Page 19, line 20, read 'of' as 'as'.
Page 28, line 19, read 'infinite' as 'infinite'.
Page 29, line 27, read 'knowedge' as 'knowledge'.
Page 40, line 21, delete 'because'.
Page 47, line 16, delete colon and 'for'.
Page 47, line 17, read second comma as full stop.
Page 53, line 13, read 'cosnciousness' as 'consciousness'.
Page 66, line 21, read 'wlll' as 'will'.
Page 71, line 24, read 'Page 23' as 'Page 22'.
Page 73, line 6, read 'Page 272-7' as 'Page 26-27'.
Page 73, line 13, read 'Page 28-26' as 'Page 28-29'.
Page 74, line 19, read 'Page 46' as 'Page 48'.
Page 75, line 15, read 'Page 66-67' as 'Page 66'.
Page 85, line 13, read 'Importent' as 'Important'.